

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

IDENTITÉ ET DÉMOCRATIE :
ESSAI SUR LES POSSIBILITÉS DU VIVRE ENSEMBLE.

MÉMOIRE PRÉSENTÉ COMME EXIGENCE PARTIELLE DE LA MAÎTRISE EN
SCIENCE POLITIQUE

Par
Philippe-David BLANCHETTE

MAI 2007

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

À la naissance l'homme est souple et fragile,

à la mort il est dur et rigide;

Dureté et rigidité sont les compagnes de la mort,

Fragilité et souplesse sont les compagnes de la vie.

Table des matières :

TABLE DES MATIÈRES :	III
RÉSUMÉ	VI
INTRODUCTION :	1
Revue de la littérature :	3
La question identitaire : une approche sociologique.....	3
La question identitaire : une approche politique.	8
La question identitaire : une approche philosophique.....	14
Synthèse :	20
Problématique :	21
Le plan de travail de cet essai :	23
Hypothèse de cet essai :	26
CHAPITRE I : L'IDENTITÉ ET LE RAPPORT AU MONDE	27
1.1) Les conditions actuelles :	27
1.2) Vision postmoderne de l'histoire :	30
1.2.1) L'identité en devenir.....	30
1.2.2) L'univocité :	32
1.2.3) L'authenticité :	37
1.3) Comment envisager la transformation identitaire?	41

1.3.1) Le statut de l'utile chez Spinoza :	41
1.3.2) Le désir et la joie.....	44
1.4) Résumé :.....	47
CHAPITRE II : L'IDENTITÉ ET LE RAPPORT À SOI :	51
2.1) Les implications politiques du rapport à soi.	51
2.1.1) Le souci de soi :	51
2.1.2) La distance éthique :	54
2.2) Évaluation immanente des techniques de soi.	57
2.2.1) La théorie des affects de Spinoza :	57
2.2.2) Le devenir actif :	60
2.2.3) La découverte de soi à travers une éthique non méthodique.	64
2.2.4) Les limites de l'entendement :	67
2.3) Résumé :.....	73
CHAPITRE III : L'IDENTITÉ ET LE RAPPORT À L'AUTRE :	76
3.1) L'autre comme partie de moi-même.....	76
3.1.1) L'autre comme source de consistance.	76
3.1.2) L'éthique comme reformulation de mon rapport à l'autre.	83
3.2.) La connaissance et le rapport à l'autre.....	87
3.2.1) Les notions communes et la connaissance adéquate.	87
3.2.2) Le dépassement du nous.	90
3.2.3) Le rapport à l'autre à travers la connaissance du troisième genre.	94
3.2.4) Comment enseigner les vertus?	96

3.3) Résumé :	98
CONCLUSION :	101
Notre question de recherche :.....	101
Récapitulation de nos trois chapitres :	103
BIBLIOGRAPHIE	110

Résumé

Le souci qui a présidé à cet essai fut celui de savoir si les conditions de nos sociétés actuelles contenaient les éléments nécessaires au *vivre ensemble*. La question de l'individu comme possible citoyen dans un espace postmoderne et dans une société laissée vide de signifiant, crée des conditions qui nécessitent l'expression de notre pouvoir individuel afin de contrer l'effondrement des milieux. Nous avons exploré le processus de formation de l'identité de manière à trouver si, à l'intérieur d'un processus aussi intime, résidaient les germes d'une possible cohabitation entre les individus. Notre recherche s'est déployée autour de trois axes : le rapport de l'individu avec le monde qui l'entoure, le rapport de l'individu avec soi-même et le rapport de l'individu avec l'autre. Nous avons puisé notre inspiration principalement dans la pensée spinoziste et dans la pensée deleuzienne afin d'explorer les conséquences du travail identitaire de l'individu sur lui-même et, du même coup, sur son rapport à l'autre. Nous avons fait ressortir toutes les incidences politiques des pratiques de *soi* de manière à répondre à notre question par l'affirmative. Oui il réside à l'intérieur du travail sur *soi* la possibilité, nous dirons même la nécessité, du *vivre ensemble*.

Mots clés : Le devenir, l'éthique, la force éthique, le désir et la joie, le souci de soi, la distance éthique, les notions communes, la connaissance du 3^e genre, la contagion.

Introduction :

L'essai qui suit a pour objet la question de l'identité. La question est complexe, profonde et politique. Comme nous le montre la commission sur les accommodements raisonnables dirigée par messieurs Bouchard et Taylor, les questions identitaires sont au cœur de la cohabitation des individus. Nous nous questionnons, nous voulons vivre ensemble sans renoncer à nous-mêmes. Bien que décrié par de nombreux détracteurs, cette commission aura des effets qu'on ne peut maintenant prévoir. Nous souhaitons tous approfondir une compréhension mutuelle mais, une chose est certaine, l'identité autant individuelle que collective se trouve au cœur des questions politiques.

La question de l'identité est une question qui, à la base, est très personnelle. Avant de penser en terme d'identité collective il faut tout d'abord traiter de la question de l'identité personnelle. Le passage de l'une à l'autre est en effet très complexe. Nous tenterons, à travers cet essai, de poser notre regard sur la manière dont nous envisageons l'identité et ces conséquences sur le *vivre ensemble*. C'est d'ailleurs pour cette raison que nous tenterons de vérifier une affirmation fort surprenante de Spinoza qui s'énonce ainsi : «l'homme dirigé par la raison, est plus libre dans la cité où il vit selon le décret commun, que dans la solitude où il n'obéit qu'à lui-même.»¹ *L'éthique* de Spinoza apparaît comme un travail de *soi sur soi* et, selon nous, est intimement liée à la question de l'identité. Or l'affirmation de Spinoza n'est pas si simple qu'elle apparaît. Y a-t-il autre chose dans cette affirmation que la plate évidence que l'éthique est la condition du politique?

Les relations entre individus s'inscrivent dans le sillon de leur identité. Le rapport qu'entretient l'individu avec son identité et la manière dont il la construit sont

¹ SPINOZA, *L'éthique*, Flammarion, Paris, 1965, p.290.

l'expression de ce que nous appelons la *force éthique*. L'effort éthique, le travail éthique sont des voies pour transformer et composer son identité, ils sont en plus des manifestations d'une force qui habite les individus, une *force éthique*. Le lien entre l'identité et l'éthique est donc très simple. Toutes les évaluations et tous les choix qu'engendre l'éthique reposent sur une question : **pour qui sont ces choix?**

Dans cet essai, nous chercherons à vérifier si une théorie de l'identité qui utilise l'éthique comme parcours identitaire peut profiter à *soi* et aux *autres*. C'est en quelque sorte l'utilité sociale du rapport à *soi* que nous voulons examiner. Est-ce qu'une théorie où la quête identitaire individuelle engendre, comme par contagion, une volonté collective de vivre ensemble est possible? Les fondements d'une solidarité entre les individus se trouvent-ils chez l'individu seulement après que celui-ci ait fait un détour par l'éthique? Cet essai veut explorer les conséquences de l'ouverture du *soi* sur son rapport au monde. Les questions *qui suis-je* aussi bien que *qu'est-ce que je deviens* traduisent, de manière différente, une méthode de quête identitaire. Ces questions servent à définir l'ouverture du *soi* sur le monde. L'impact pratique de ces deux questions diffère radicalement dans leurs conséquences sur nos rapports à l'autre. La façon d'envisager l'identité, le rapport à *soi*, entraîne dans son sillage des choix de stratégies éthiques, des techniques de *soi* qui varient selon la question qui nous semble la plus pertinente. Nous voulons explorer le lien entre ses comportements face à soi-même, face au monde ainsi que leurs conséquences sur le rapport à l'autre. Nous voulons profiter de la chance qu'ont les êtres humains puisque nous avons la possibilité de cultiver nos choix en nous adaptant à l'autre.

Cet essai partira donc du plus petit dénominateur commun, l'individu, pour tenter de remonter jusqu'au lien complexe qui unit les individus. La raison est simple : notre revue de littérature révèle une place de plus en plus importante de l'individu dans les thématiques de plusieurs disciplines en science sociale. D'ailleurs nous avons pris la liberté de séparer notre revue de littérature en trois parties. La

première partie rend compte des lectures qui abordent la question de l'identité de l'individu à travers une perspective sociologique. La deuxième traite de la question de l'identité dans un cadre plus politique. Pour terminer la troisième soulève les questions plus intimes du rapport à soi et de l'identité à partir d'une littérature plus philosophique.

Revue de la littérature :

La question identitaire : une approche sociologique.

Traditionnellement, l'axe autour duquel la sociologie s'est posé la question de l'identité est celui de l'influence de la société sur l'individu. Celui-ci est alors considéré comme une pâte à modeler travaillée par le grand tout de la société. Les faits sociaux sont indépendants des volontés individuelles et c'est grâce à cela qu'une certaine objectivité scientifique a permis à la sociologie de tranquillement émerger comme science. Pour Durkheim, les faits sociaux ont un caractère contraignant et viennent agir sur les individus et non le contraire. En 1897, Durkheim publie *Le suicide*, un ouvrage qui démontre que le suicide n'est pas un phénomène relevant de la sphère privée mais que la société a une responsabilité dans ce phénomène. La sociologie classique traite donc l'individu comme un substrat du social.

L'homme véritable n'a rien de commun avec cette entité abstraite ; il fait partie d'un temps et d'un pays, il a des idées, des sentiments qui ne viennent pas de lui, mais de son entourage ; il a des préjugés, des croyances ; il est soumis à des règles d'action qu'il n'a pas faites et qu'il respecte pourtant ; il a des aspirations de toute sorte et bien d'autres besoins que celui de tenir son budget économiquement ; et tous ces mobiles hétérogènes croisent et entrecroisent leur action, si bien qu'il n'est pas facile le plus souvent de les distinguer et de reconnaître la part de chacun.²

² DURKHEIM, Émile, *Le suicide*, p.220.

Les modalités sous lesquelles s'exprime la sociologie classique sont évidemment nombreuses. Nous pouvons penser à des théories qui présentent un individu qui intériorise les normes de manière quasi automatique. Durkheim lui-même se situe dans cette tradition. D'autres modalités comme la théorie de la compétition sociale des agents rationnels sont possibles. Les théories à consonance économique en découlent. Évidemment, les théories selon lesquelles l'individu est aliéné par le social font aussi partie de cette tangente. Les théories marxistes en tirent aussi leurs racines. Sans vouloir être exhaustif,³ nous dirons seulement que ces théories ont toutes en commun, nous semble-t-il, de sous-estimer la richesse de l'individu dans la formation de l'ensemble social.

(...) il n'y a rien dans la vie sociale qui ne soit dans les consciences individuelles; seulement, presque tout ce qui se trouve dans ces dernières vient de la société. La majeure partie de nos états de conscience ne se seraient pas produits chez des êtres isolés et se seraient produits tout autrement chez des êtres groupés d'une autre manière.⁴

L'influence des faits sociaux sur la composition identitaire de l'individu est extrêmement importante dans la sociologie classique. Cependant ces approches négligent selon nous une partie importante de la formation identitaire. Elles sous-estiment la contribution unique que peuvent fournir les individus au social. Dans ce cadre, la composition identitaire se résume à un travail critique de la production sociale de l'identité des sujets. Aujourd'hui les sociologues eux-mêmes sentent le vide sous leurs pieds. Les questions que soulève une théorie de l'identité font vite sentir que la sociologie classique se pose trop loin du sujet pour offrir une contribution satisfaisante à une telle théorie.

³ Pour plus de précision consulter l'ouvrage de BAJOIT et BELIN, *Contributions à une sociologie du sujet*, p.17 à 50.

⁴ DURKHEIM, Émile, *op.cit.*, p.342.

Déjà au début du 20^e siècle Weber, par ces travaux, redirige l'orientation de la sociologie classique. La sociologie ne s'est jamais contentée de décrire froidement la réalité. Les chercheurs donnent un sens à leurs résultats d'analyse et ils ont toujours comme objectif inavoué d'éclairer les hommes de décision afin de les renseigner sur les moyens à utiliser pour arriver à leurs fins. « Les sciences empiriques ne sauraient enseigner à qui que ce soit ce qu'il *doit* faire, mais seulement ce qu'il *peut* faire et –le cas échéant- ce qu'il *veut* faire. »⁵ Weber tente malgré tout de préserver l'objectivité nécessaire au travail scientifique tout en prenant en considération les aspects plus subjectifs dans les relations entre les individus.

Il reste qu'en voulant tenir compte de *l'homme de volonté* derrière chaque agent social, Weber plonge la sociologie dans une impasse. L'impasse survient quand arrive le temps de concilier les valeurs de ces *hommes de volonté*. Cependant, la sociologie weberienne, en faisant une place plus grande à l'individu, rend problématique la possibilité de la cohésion sociale. Il est au fait d'un phénomène de rationalisation de la société qui accompagne toute la modernité. D'une part, le social, qui tend à se rationaliser, laisse de moins en moins de place au potentiel créatif des individus. D'autre part, comment concilier les volontés des hommes et des femmes qui vont d'ordinaire dans tous les sens? Weber soulève donc un autre problème. Comment dépasser le non-sens inhérent au social, comment concilier le polythéisme des valeurs? Comment venir à bout des luttes entre les valeurs qui définissent les « personnalités » des individus?

Cette incapacité de la sociologie à se dégager de cette vision d'un agir social basé exclusivement sur une raison instrumentale pose un problème théorique certain. *L'être avec l'autre* est restreint à une joute qui permet de mettre en évidence les valeurs autour desquelles s'articule l'identité des individus. Le problème d'une

⁵ WEBER, Max, *L'objectivité de la connaissance*, p.125.

fondation immanente du *vivre ensemble* reste entier. Il est semble donc impossible de dépasser la constatation weberienne du polythéisme des valeurs. C'est pour cela que la sociologie classique qui faisait de la société un ensemble qui venait écraser les différences entre les individus contournait ainsi le problème. Les analyses sociologiques qui ne tiennent compte que de cette logique instrumentale dans les interactions entre les individus sont-elles pertinentes dans la constitution d'une théorie de l'identité? Heureusement l'impasse wébérienne reçoit une tentative de réponse par une nouvelle théorie de la société présentée par Jürgen Habermas.

S'il est possible, par suite, d'attendre de la sociologie qu'elle assume encore une tâche, en plus de son travail pragmatique de science analytico-scientifique de la planification, cette tâche sera la suivante : non point de rendre visible ce qui *advient* de toutes façons, mais maintenir conscient ce que nous *faisons* de toutes façons, c'est-à-dire façonner et planifier...⁶

Le changement de paradigme qu'exige cette nouvelle tâche pour la sociologie est majeur. L'individu devient le point central de la théorie habermassienne en étant responsable de garder vivantes les structures réflexives de la société. Il demande que nous déplaçons les instances réflexives à l'extérieur de la sphère privée et que nous puissions concevoir le lieu de ces instances à l'intérieur même de l'agir social.

En s'appuyant sur des penseurs comme Piaget et Kohlberg, Habermas réussit ce changement théorique important. Les conséquences pour les théories du *vivre ensemble* sont extrêmement importantes. En effet, Piaget, en menant une recherche sur le mode de socialisation chez les enfants, se rend compte que la rencontre avec l'autre implique une adaptation réciproque. Cette rencontre a pour effet de déstabiliser l'identité égoïste et d'inclure un questionnement sur les meilleurs moyens d'être reconnu par l'autre. Ce phénomène appelé *décentrement* est un moment essentiel à la construction identitaire durant lequel l'individu se laisse la chance de

⁶ HABERMAS, Jürgen, *Théorie et pratique*, T.2. Paris, Payot, 1975. p. 83.

changer, de s'adapter à son environnement. Ce *détour par l'autre*, pour reprendre l'expression de Kohlberg, est un moyen pour l'individu d'intégrer les règles et les normes qui président la vie en commun.

Le cognitivisme de Piaget ne nous sort pas de l'impasse wébérienne puisqu'il ne nous sort pas de la logique instrumentale dans le rapport à l'autre. Cependant, ce que Kohlberg nomme le stade conventionnel⁷ sera le premier pas vers une nouvelle sociologie. C'est ainsi qu'Habermas, en proposant un stade post-conventionnel, cherchera à sortir de cette dépendance des théories de la société face aux philosophies de la conscience. Le problème de ces philosophies est de reléguer les instances réflexives au cœur du sujet, chose qui, comme nous le montrait la sociologie wébérienne, nous plongeait dans l'impasse du choc des valeurs. Habermas affirme que sa théorie de l'agir communicationnel vient réconcilier les exigences critiques de la sociologie classique tout en intégrant les nouvelles exigences herméneutiques des individus.

L'accession de l'individu au stade de l'activité communicationnelle se fait par le passage théorique du stade conventionnel à un stade post-conventionnel. Ce passage implique un rapport décentré face au monde, un rapport réflexif et procédural. La pratique langagière est le mode sous lequel l'agent social vient réconcilier les exigences d'une sociologie nouvelle avec celle d'une philosophie réflexive. Habermas avance que les normes sociales, jusqu'alors quasi transcendantes, sont débordées par les principes éthiques ainsi que par les normes formelles de discussion qui viennent les chapeauter.

⁷ Kohlberg distinguera deux paradigmes au sein de ce stade conventionnel : 1) Paradigme de type holiste-déterministe, 2) Paradigme individualiste. Le premier paradigme où l'individu est hypersocialisé par le système et le deuxième où l'activité stratégique préside aux interactions entre un individu autonome et un système lui aussi autonome

(...) s'instaure, en même temps que la phrase émise, la relation intersubjective nécessaire à la réception adéquate du sens de la phrase émise, celui par lequel les interlocuteurs s'engagent à respecter une situation d'interlocution nécessaire à la compréhension réciproque, et à honorer cet engagement en cas de mécompréhension.⁸

Il affirme que la nécessité d'action amène les individus à entrer en contact les uns avec les autres. Cette interrelation entraîne avec elle un agir pendant lequel les individus éclairent leurs positions et leur système de valeurs de manière réciproque. C'est une analyse qui offre une vision d'une société hautement critique et réflexive.

Que cette vision du social soit fondée ou non, il est impossible de nier l'importante place qu'occupe le sujet à l'intérieur des analyses sociologiques aujourd'hui. L'éclatement des cadres, qu'ils soient culturels ou sociaux, oblige les individus à un travail de redéfinition du monde. Les avancées des sciences sociales font elles aussi en sorte qu'une attitude critique se propage au sein de la société et que l'ancien modèle de la sociologie classique est dépassé. Nier les avancées théoriques de la sociologie et la place de plus en plus grande que l'individu occupe dans celle-ci reviendrait à tenir une position où nous affirmons la complète aliénation par le «tout» du social.

La question identitaire : une approche politique.

Quand nous nous plaçons dans la perspective du politique, la question de l'identité a le plus souvent été traitée comme un élément rhétorique servant à la mobilisation populaire. Il faut appuyer le discours sur une définition de l'identité que l'État viendrait soit défendre soit promouvoir. Quels sont donc ces fondements identitaires et quels en ont été les changements au cours de l'histoire récente? Dans la

⁸ CUSSET, Yves, *L'espoir de la discussion*, Édition Michalon, 2001, p.44.

revue *Anthropologie et Société*, Mikhaël Elbaz et Denise Helly⁹ en proposent six. Le premier est celui d'un État politique qui doit prendre sa place dans un espace économique capitaliste. C'est dans la lutte contre les privilèges et contre le ressentiment des catégories sociales exclues que se développe la notion de communauté politique. Ces deux auteurs situent notamment un penseur comme Hobsbawm dans ce courant d'explication du nationalisme. La socialisation à l'habitus national est la seconde explication du phénomène d'identité nationale. L'État n'a pas de rôle positif à jouer dans la formation de l'identité mais, au contraire, il en est issu. L'habitus national est réifié grâce à la centralisation de l'éducation (Gellner 1989) ou grâce aux médias de masse (Karl Deutsche 1953). Le troisième fondement possible à l'identité nationale est celui de la communauté linguistique imaginée. La langue devient pour ces penseurs le dernier référent de la similitude (B. Anderson 1983). Quatrièmement, Greenfeld (1992) affirme que l'identité nationale naît du besoin d'authenticité, d'égale dignité, de la lutte pour les franchises et du ressentiment provoqué par un statut précaire des individus. L'identité nationale est alors vue comme une volonté commune de démocratisation et de reconnaissance. L'avant-dernier fondement relevé par Elbaz et Helly est celui de l'ethnicité. Il y regroupe quelques penseurs : Armstrong, Smith, Weber ainsi que Connor. Selon ces penseurs, l'identité nationale est comprise comme une réécriture de l'appartenance ethnique. Les mouvements d'émancipation ethnique dans la région des Balkans après la chute de l'URSS en seraient un bon exemple. Le dernier fondement est celui de l'État qui crée lui-même l'identité. Nous trouvons dans cette logique d'explication des penseurs comme Schnapper et Giddens dont les théories varient seulement en fonction de l'importance qu'ils accordent à l'État dans le processus.¹⁰

⁹ ELBAZ, Mikhaël et Denise HELLY, *Modernité et postmodernité des identités nationales*, *Anthropologie et Société*, vol. 19, no 3. 1995 :15-35.

¹⁰ Idem, p.15-35.

Toute cette recherche d'un fondement identitaire est une manière d'articuler un discours rassembleur et faire de l'État un médium à travers lequel la société peut se retrouver. La recette pour arriver à une certaine consistance au sein du *vivre ensemble* conserve comme un ingrédient majeur la question de l'identité. Toutefois, la théorie politique disons plus classique, a été fortement remise en question par une partie des élites intellectuelles sortant souvent du champ d'analyse marxiste. Michel Maffesoli en est un exemple. Il dénonce violemment les tentatives du politique de «révéler la société à elle-même»¹¹. Selon lui, la volonté politique qui se cache derrière cette légitimation d'une rhétorique du *nous* ne tient pas compte d'une donnée fondamentale quant à l'identité collective. Le politique fige l'identité qui, par nature a, selon Maffesoli, un caractère mouvant. «D'une manière plus ou moins tranchée, la socialité contemporaine est prise dans une véritable transe où, dans un mouvement sans fin, circulent les apparences, les appartenances, les personnalités syncrétistes...»¹² Tous les phénomènes qui viennent empêcher ce processus d'identification sont alors suspects pour les penseurs dits post-modernes et ils ne cessent d'être un lieu où se cache un pouvoir totalitaire.

Répondre à la question de l'identité dans les termes d'une relation entre individu et État ou entre individu et société perd en pertinence quand nous laissons tout projet normatif au service d'un État ou d'une société. C'est ce dégagement que permettent des penseurs comme Maffesoli. C'est au cœur des relations entre les individus que le germe des phénomènes politiques comme le pouvoir et l'autorité doit être examiné. Les analyses foucauldiennes opèrent ce déplacement. « Le pouvoir n'opère pas en un seul lieu, mais dans des lieux multiples : la famille, la vie sexuelle, la manière dont on traite les fous, l'exclusion des homosexuels, les rapports entre les

¹¹ Expression que j'emprunte à Alain Touraine dans *Comment sortir du libéralisme?*

¹² MAFFESOLI, Michel, *La transfiguration du politique : la tribalisation du monde.*, Grasset, 1992, p.287.

hommes et les femmes ...tous ces rapports sont des rapports politiques. »¹³ Le pouvoir, jusqu'alors circonscrit à l'appareil politique, se voit décrit comme un phénomène omniprésent et polymorphe. La conservation de l'identité et sa promotion, jusqu'alors réservées au domaine de l'État, envahissent l'ensemble des rapports sociaux.

Un nouveau champ s'ouvre au cœur de la question de l'identité, l'identité collective n'est plus le seul problème politique. Nous demandons plutôt à l'État de garantir les conditions qui permettront l'expression des différentes identités. Cette explosion des demandes de reconnaissance identitaire vient donc imposer une pression énorme sur l'État. Certaines parties de la société peuvent s'opposer à la reconnaissance des gais ou des femmes mais cette opposition n'est jamais très violente quand l'État se borne à leur reconnaître des droits. Les tensions peuvent cependant augmenter quand cette reconnaissance se traduit par une allocation plus grande de ressources par l'État.

Une chose est certaine : les droits de la personne, qui furent à l'origine des libertés civiles et politiques, changent de sens lorsqu'ils deviennent des droits sociaux, économiques ou culturels, puisqu'ils définissent dès lors des objectifs plutôt que des statuts, un programme plutôt qu'un ordre formel, et qu'ils donnent au pouvoir un contenu positif, forcément conquis sur la société civile.¹⁴

C'est alors que les minorités paraissent poser, pour la majorité, un danger pour l'identité collective. Le politique a octroyé des droits aux minorités et par le fait même, est venu miner sa légitimité auprès de la majorité. Malgré tout, les problèmes identitaires ne débordent que rarement les capacités de gestion de l'État. Les procédures démocratiques permettent une gestion des problèmes de ce genre même si

¹³ FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits*, T.1, Quarto Gallimard. p.473.

¹⁴ BONNY, Yves, *Claude Lefort sur les droits de l'homme; débat entre Yves Bonny et Gilles Gagné*. société, no 4, hiver 1989. p.179.

parfois ils sont gérés de manière malhabile. La notion d'identité explose avec cette fragmentation du social et nous assistons à un métissage profond de la société. « Identité et métissage se rejoignent donc dans une dépréciation radicale du politique tel qu'il se définit idéalement dans l'entreprise moderne... »¹⁵ Les six propositions de fondement d'un discours politique identitaire de Elbaz et Helly ne répondent pas à la question de savoir si une identité collective existe. Au-delà de la dépréciation du politique le problème plus fondamental est celui de la dépréciation du *vivre ensemble* lui-même. C'est la possibilité de former un ensemble social dont il est question.

Conscient de l'importance de la question, Charles Taylor place la question de l'identité au cœur de sa réflexion. Pour lui, les questions morales qu'il associe aux sources de l'identité sont les questions sur lesquelles se construit le *vivre ensemble*. Dans *Les sources du moi*, il trace un portrait historique des transformations qui se sont produites dans la manière de construire l'identité. Il met en évidence le processus d'intériorisation des sources morales qui a cours tout au long de la modernité. C'est un parcours du sujet vers lui-même qu'il trace, parcours qui place les sources de l'identité au cœur des individus. Les «hyperbiens» comme il les appelle deviennent des référents et servent de point de convergence autour desquels s'organisent des groupes et des mouvements sociaux. « (...) répondre en son nom revient à savoir où l'on se situe. C'est la raison pour laquelle nous avons tendance à parler de notre orientation fondamentale en terme d'identité. Perdre cette orientation ou ne pas l'avoir trouvée, c'est ignorer qui on est... »¹⁶ Notre orientation fondamentale nous amène aussi vers des personnes qui sont compatibles avec notre identité. Les possibilités du *vivre ensemble* résident dans le partage de certains hyperbiens. Taylor tente de se distancer des positions libérales qui versent selon lui dans un universalisme moral qui ne permet pas de comprendre les « évaluations fortes »

¹⁵ VIBER, Stéphane, *Perspective critique sur les concepts <<postmodernes>> d'identité et de métissage*, Société, no 23, automne 2003, p.149.

¹⁶ TAYLOR, Charles, *Les sources du moi : La formation de l'identité moderne*, Boréal, 1998. p.48.

tirées de ces hyperbiens. « Derrière notre façon actuelle de parler de l'identité se profile l'idée qu'on ne peut résoudre les questions d'orientation morale simplement en termes universel de morale. »¹⁷ Ce n'est pas un multiculturalisme de principe que propose Taylor mais un multiculturalisme organique. La cohabitation des différentes communautés ne se fait pas au nom d'un universel quelconque mais plutôt *de facto*.

L'alternative à ce multiculturalisme organique est une société procédurale. Le patriotisme constitutionnel et le nationalisme civique sont des expressions de ce phénomène. Habermas et Rawls proposent cette sortie. Dans *Theory of justice*, Rawls défend la thèse que des institutions justes sont prioritaires à toutes demandes pouvant provenir de groupes particuliers. Les considérations relatives au bien-être des individus ne peuvent jamais justifier le sacrifice ou avoir la priorité sur certains droits individuels. Le souhait de respecter l'égalité morale et l'autonomie des individus engage Rawls à fournir une justification neutre des principes de justice et à considérer une telle conception de la justice comme la première vertu des institutions sociales. Cet argumentaire peut selon lui servir de nouvelle base à une identité collective. Pour sa part, Habermas articule sa théorie autour du fait que les procédures démocratiques contiennent l'ingrédient qui fera naître une solidarité à travers ces institutions. La pratique langagière contiendrait selon lui les contrepoids aux dissensions inhérentes aux débats de société.

Mais le patriotisme constitutionnel et le nationalisme civique offrent-ils une réelle alternative pratique au communautarisme? L'argument du *nous* est utilisé dans tous les discours politiques. Le problème c'est que plus personne ne se reconnaît dans ce *nous*, un nous qui fait appel à des principes universaux ne semble mobiliser personne. Plus concrètement, la rencontre avec quelqu'un qui n'est pas compatible à prime abord pose des problèmes de confrontation. La question est donc centrale :

¹⁷ *idem*, p.47.

comment faire en sorte que la manière dont se construit notre identité ne crée pas de situation intenable pour le politique?

La question identitaire : une approche philosophique

La question de l'identité a toujours été une partie importante de la philosophie. Socrate lui-même accorde à ce thème une importance extrêmement grande. « Le connais-toi toi-même » n'est-il pas la pierre angulaire de la démarche socratique. C'est dire l'importance qu'a prise la question de l'identité dans l'histoire de la philosophie. Sans vouloir tracer un portrait exhaustif de la question, nous nous contenterons de passer par quelques auteurs qui nous semblent recouper les principales tendances dans le traitement de cette question. Commençons avec Descartes pour qui la question « qui suis-je? » fut centrale. Dans ses *méditations métaphysiques*, Descartes va chercher à vérifier la possibilité d'avoir un fondement à nos jugements, une juste idée de ce qui est vrai et de ce qui ne l'est pas. Ses méditations se présentent comme un ensemble de pratiques qu'il faut parcourir pour éprouver la vérité et, par la force des choses, être le sujet énonçant cette vérité. Les six méditations se présentent comme un parcours ordonné et nécessaire à la découverte du fondement de cette connaissance. Ce sont des exercices de dépouillement où nous cherchons à épurer nos représentations et à être nous-même. Ces exercices procèdent par la mise en doute de tout ce qui semble pris pour acquis.

Descartes, avant d'affirmer sa propre existence, traverse un moment de doute et de solitude pendant lequel l'esprit fini ne peut atteindre un être autre que le sien. Découvrant son moi au sein de la prise de conscience d'un doute volontaire, Descartes l'aperçoit comme liberté. Assuré de sa propre existence, il ne s'interroge qu'ensuite sur son essence, en se demandant ce qu'il est.¹⁸

¹⁸ ALQUIÉ, Ferdinand, *Le rationalisme de Spinoza*, Épiméthée, PUF, 1991, p.265-266.

C'est en quelque sorte une méthode régressive qui préside à la découverte de l'identité chez Descartes. Husserl, fondateur de la phénoménologie, ira lui aussi dans un sens semblable.

Il me faut soumettre à l'*epochè* le monde quotidien, le monde de la sensibilité, y compris ma propre existence humaine. Je suis alors conscient du fait que je me suis déconnecté de mon moi quotidien, celui de toute vie pratique et extra-scientifique, que je me suis interdit la prise en compte de son être pour le commencement philosophique, (...); mais ce faisant, je me suis découvert, dans ma pureté et mon être absolu, comme un ego absolument apodictique.¹⁹

L'*epochè* permet à l'individu de se détacher d'une attitude dite naturelle et de fonder sur un moi transcendantal une nouvelle attitude philosophique face au phénomène. Tout ce dégagement de l'attitude naturelle se place dans la même logique que celle de Descartes. La quête identitaire se présente comme une remontée aux sources, comme la recherche d'une possibilité de fondement pour la connaissance.

À la suite de Descartes et de ses héritiers, nous nous devons de faire un détour par la philosophie hégélienne et ses implications dans la question de l'identité du sujet. La logique hégélienne est implacable quant à la formation de l'identité. La dialectique bien connue qui préside au mouvement vers le sujet s'articule autour d'une pensée de la totalité. C'est une réconciliation de la réalité sans en effacer les éléments contradictoires que tente Hegel. « Il faut dire de l'Absolu qu'il est essentiellement résultat, que c'est à la fin qu'il est ce qu'il est en vérité, et c'est en cela précisément que consiste sa nature d'être Effectif, sujet ou devenir de soi-même. »²⁰ Le sujet absolu en soi est toujours déjà advenu. Qu'importe la découverte de ce sujet en soi, l'important est de ne pas entraver sa marche historique. Cependant,

¹⁹ HUSSERL, Edmond, *La tâche actuelle de la philosophie*, revue de métaphysique et de morale, no 3, 1993, p. 311.

²⁰ HEGEL, *La phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier, 1991, p. 51.

Hegel ne reconnaît pas de supériorité à ce sujet absolu en soi. Il accorde plutôt une grande importance à son développement.

C'est justement parce que la forme est aussi essentielle à l'essence que celle-ci l'est à soi-même que l'essence ne doit pas être saisie et exprimée seulement comme essence, c'est-à-dire comme substance immédiate, ou comme pure intuition de soi du divin, mais aussi bien comme Forme, et dans la richesse intégrale de la forme développée; c'est uniquement ainsi qu'elle est saisie et exprimée dans son Effectivité.²¹

Il affirme l'insuffisance d'une méthode de type cartésien au sens où la source et le fondement ne suffisent plus. C'est le déploiement du sujet qui importe. Hegel refuse de traiter les nombreuses contradictions qui surviennent au cours du déploiement du sujet comme de simples erreurs de parcours.

L'autre, quand il entre en contradiction avec notre identité, se présente comme un moment de consolidation de ce sujet absolu. Le désir de reconnaissance amène une des parties à s'affirmer telle qu'elle est et à confiner l'autre dans la position d'esclave. Le désir de reconnaissance est évidemment intimement lié au besoin du sujet de rendre effectives l'essence et la forme. L'expression du sujet au sens hégélien, le moment propice à l'avènement de cette effectivité, se fait au cours de la rencontre avec l'autre. La relation maître/esclave est au cœur cette rencontre puisqu'elle est l'illustration parfaite de cette lutte, de cette contradiction entre les individus. Les théories marxistes qui reprennent à leur compte la théorie de la subjectivité de Hegel vont, elles aussi, dans le même sens. Marx détourne la question proprement philosophique et l'inscrit dans une concrétude bien politique et économique. Comme dans le cas de Hegel, Marx veut pousser la logique de la contradiction pour rendre effectif l'homme nouveau, libéré des structures qui l'enchaînent.

²¹ *Idem*, p.51.

La logique hégélienne sera poussée dans des directions nouvelles quand l'emprise du marxisme sur sa vision se fera moins forte. Habermas pousse un peu plus loin la dialectique hégélienne en proposant une vision dialogique de la construction de l'identité des sujets. Il tente de dissoudre la notion de lutte et de l'inscrire dans un nécessaire dialogue avec l'autre. « Une raison incarnée dans l'agir communicationnel permet d'appréhender l'ensemble dialectique que composent l'ouverture langagière sur le monde et les procès d'apprentissage dans le monde. »²² L'idée d'Habermas est de présenter une vision hégélienne de l'être communicant pour éviter les pièges de la métaphysique. Il déplace le centre de réflexion du sujet vers les sujets dialogiques. C'est aussi à travers l'interprétation de l'agir de l'autre que viennent s'actualiser les sujets qui doivent conjuguer avec les oppositions qu'engendre leur rencontre. « ...l'autoréflexion ne peut être pensée comme méthode de la science critique et comme action émancipatrice que si l'on déplace le centre de gravité de la réflexion du sujet solitaire à l'intersubjectivité de la communication langagière. »²³ La logique dialectique est respectée mais le centre de réflexion est déplacé.

La dernière piste que nous avons parcourue dans nos lectures philosophiques est celle d'une philosophie de la déconstruction. Nous commençons avec Nietzsche qui se place en rupture avec les théories d'inspiration hégélienne. Le rôle réservé à la négativité dans la dialectique hégélienne n'est pas créateur de valeur pour Nietzsche. L'idée hégélienne de *devenir historique* cause un réel problème au penseur de *l'éternel retour*. Comment donc penser la question identitaire à travers la pensée de Nietzsche alors que lui-même affirme que l'homme est quelque chose à dépasser? C'est la volonté de puissance qui devient la source de l'identité nietzschéenne. Mais quelle volonté, ou plutôt, quelles volontés ? Nietzsche a une vision complexe de ce qui forme l'identité d'un être humain. Pour lui, l'être vivant est un amalgame de

²² HABERMAS, Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel tome 1*, Fayard, 1987, p.10-11.

²³ CUSSET, Yves. *op.cit.*, p.28.

forces qui interagissent entre elles. Il n'est nullement question d'un sujet absolu comme chez Hegel. L'effectivité du sujet absolu et son actualisation sont dénoncées comme étant une tendance à contracter les forces, les cristallisant et empêchant leur approfondissement.

« « Qu'importe de moi! »- telle est l'inscription gravée au-dessus de la porte du penseur futur »²⁴ L'expression de son identité est toujours incomplète et à dépasser. L'identité exprimée devient elle-même problématique puisqu'elle fait croire que le travail est terminé. Il n'est nullement question ici de tenir compte des relations avec les autres. C'est au-delà des autres que se positionne le *surhomme*.

Ainsi ce qu'il y a de plus beau se passe peut-être encore dans l'obscurité et sombre, à peine né, dans la nuit éternelle- je veux dire le spectacle de la force qu'un génie applique non à des œuvres mais à soi-même en tant qu'œuvre, c'est-à-dire à son propre domptage, à la purification de son imagination, à l'ordonnance et au choix dans l'affluence de ces tâches et de ses inspirations.²⁵

Certains penseurs contemporains sont tellement marqués par ce besoin de trouver la force pour ce travail que toute leur vision du sujet en est affectée. Nous pensons entre autres à Michel Foucault et Gilles Deleuze qui ont poursuivi cette pensée de type nietzschéenne dans leur rapport à l'identité. Dans la dernière partie de son œuvre, Foucault parle d'une éthique de l'esthétique. L'intérêt de Foucault envers les différentes techniques de *soi* s'inscrit dans cette ligne de pensée qui fait du sujet quelque chose à dépasser. C'est un étrange phénomène qui est décrit : « ...la continuité d'un sujet que son présent déverse sans cesse hors de lui-même, mais qui circule sans heurt dans sa propre épaisseur dispersée. »²⁶ L'identité d'un individu est en fait un ensemble de forces qui font graviter différents affects. On croirait entendre

²⁴ NIETZSCHE, Friedrich, *Aurore*, folio essais, Gallimard, 1979, p.275.

²⁵ *Idem.*, p.279.

²⁶ FOUCAULT, Michel, *op.cit.*, p.533.

un écho de Nietzsche qui disait dans *Par delà bien et mal* : « Il doit y avoir en moi une espèce d'aversion envers l'idée de croire quelque chose d'arrêté à mon sujet. »²⁷ Cependant le travail de Foucault le rapproche d'un penseur politique. Il ne veut pas répondre à la question de savoir s'il y a un sujet et, par le fait même, quelle est son importance. Il s'applique plutôt à dénoncer les structures qui figent les identités et qui asservissent les individus.

Deleuze, dans une logique similaire, affirme que « ...le seul sujet, c'est le désir lui-même (...) suivant des connexions et des appropriations qui détruisent chaque fois l'unité factice d'un moi possesseur ou propriétaire. »²⁸ Plus imagé que Foucault, Deleuze présente l'idée du processus de l'éternel retour comme une ritournelle, le processus ressemble à une vieille chanson qui nous revient à l'esprit sans que nous ne sachions trop pourquoi. Cette manifestation de *soi à soi* vient motiver l'individu à baliser son espace, à se greffer des parties nouvelles à chaque retour de la chanson. Le sujet est toujours en dépassement, dans un processus de devenir. Le devenir pour Deleuze veut dire repenser le présent pour qu'il ne soit non plus seulement l'aboutissement d'un passé mais aussi l'avènement d'un futur. « Ce mode temporel, éminemment précaire, ne peut être vécu qu'à la pointe du vivable; il menace le présent, et par là même aussi l'identité du sujet qui l'affirme. Je est autre, je serai un autre, ou plus radicalement encore : l'autre m'exclut qui surgira à ma place. »²⁹

Il découle donc de ces théories d'inspiration nietzschéenne une réelle difficulté pratique à mettre de l'avant une identité bien arrêtée. C'est dans une certaine théâtralité que s'expriment les forces qui habitent l'individu qui, dans le meilleur des mondes, accepte volontiers de jouer le jeu.

²⁷ NIETZSCHE, Friedrich, *Par delà bien et mal*, folio essais, Gallimard, 1971, p.270.

²⁸ DELEUZE, Gilles. *Capitalisme et schizophrénie, l'anti-oedipe*, Édition de minuit, Paris, p.86.

²⁹ ZOURABICHVILI. François, *La philosophie de Deleuze*, PUF, 2004. p.72-73.

Synthèse :

Que pouvons-nous remarquer de la revue de littérature qui précède? Pourquoi avoir procédé à partir de ces trois disciplines? La sociologie a permis de nous poser la question de l'influence du tout sur l'individu. La philosophie pénètre avec plus d'acuité la question de la construction identitaire, du rapport de *soi* à *soi*. Mais c'est dans la théorie politique que réside la tâche de penser les conditions de possibilité du *vivre ensemble*. C'est au cœur du politique que cet essai tentera de dénouer les ambiguïtés soulevées par les théories des deux autres disciplines. Ce n'est qu'à ce moment que la théorie vient se frotter à la pratique.

Nous avons pu voir qu'au sein même de la sociologie existe une tendance qui donne de plus en plus de place à l'individu. Il est primordial de savoir à quel point nous touche le rapport à l'autre. La problématique de l'identité passe tranquillement de celle d'une société qui moule les individus à une société qui, grâce à l'interaction des individus, permet la mise en lumière de l'identité des individus.

Au niveau politique, en partant d'une revue des fondements des discours identitaires, nous constatons que, peu importe les fondements du discours, la question de savoir s'ils vont réussir à mobiliser, est beaucoup plus complexe que nous avons pu l'imaginer. D'ailleurs, les luttes identitaires ne se font plus entre deux nations mais entre les individus eux-mêmes. Au-delà des discours, la question est donc de savoir si un *vivre ensemble* est possible, si la recherche et le travail identitaire menés par les individus engendrent une solidarité intestine ou si, au contraire, ils créent des tensions.

Au niveau philosophique, nous avons vu trois grandes alternatives quant à la question identitaire. Nous devons explorer les conséquences politiques qu'entraînent ces trois visions très différentes de la question de l'identité. Le rapport à *soi* permet d'accumuler un certain savoir pratique pour gérer certains problèmes. Le rapport à ce savoir et les conséquences, tant sur le rapport à l'autre que sur le rapport au social, divergent selon les trois visions de l'identité dont nous avons discutées.

Nos lectures nous portent à croire que, de plus en plus, l'individu est placé au cœur des différents champs d'étude et que la question de l'identité est une question impossible à ignorer. Comment donc concilier ces deux constatations fondamentales? Quelle est la place de la quête identitaire d'un individu au sein de la théorie politique?

Problématique :

Voici le premier élément de notre problématique. Nous devons tenter de repenser le mode sous lequel opèrent les forces d'organisation sociale de manière à trouver la place de l'autre dans le rapport à *soi*. L'espace discursif est laissé libre de tout *signifiant*. Cela semble se traduire par une perte de sens au niveau social, par une disparition de repères, de cadres et de normes supportant le social. La perte de ce *signifiant* veut-elle présumer que le chaos est la règle de l'organisation immanente du social? L'autorité qui figeait les rôles et donnait une direction aux relations est plus mouvante que jamais. Le désir de reconnaissance qui était au cœur de la dialectique hégélienne doit être repensé puisque maître et esclave cohabitent au sein de la même personne. Comment donc penser l'impulsion vers l'autre? La persistance de la contradiction dans le champ du social rend-elle l'idée de sens désuète? Notre rapport au monde doit faire l'objet d'examen puisqu'il est à la base de plusieurs de nos stratégies éthiques et influence donc la manière dont nous construisons notre identité.

Le second élément de notre problématique concerne plus directement le rapport que l'individu entretient avec lui-même. Y a-t-il des conséquences de ce rapport pour sa relation au monde et à l'autre. Le monde démocratique actuel nous offre une liberté individuelle sans précédent. «Chacun a le droit d'organiser sa propre vie en fonction de ce qu'il juge vraiment important et valable.»³⁰ C'était là, pense Taylor, le premier pas vers un relativisme menant à un rétrécissement de la vie. Il ne faut cependant pas occulter la question fondamentale qu'implique cette condition, comment se soucier de *soi*? L'éthique est-elle vraiment une pratique «sociale» et si oui, est-elle la condition du politique? Quels sont les impacts de ce travail sur l'identité pour le premier concerné, c'est-à-dire moi?

Le troisième et dernier élément de notre problématique est celui du rapport avec l'autre. Plus concrètement nous voulons nous poser la question suivante : Où se trouve la source de la solidarité entre les individus? Nous voulons explorer les conséquences que nous tirerons des chapitres I et II sur le *vivre ensemble*. Ce rapport doit-il être envisagé dans le seul cadre d'une association temporaire entre individus partageant, à un moment précis, un intérêt commun? Faut-il comprendre l'autre dans le sens d'un Maffessoli et de ce qu'il nomme son éthique de l'esthétique?

La réalisation ou la conservation de soi ne se fait plus dans la profession, mais dans le «laisser faire», le «laisser aller» de ces temps vides que l'on partage avec d'autres, et qui deviennent ainsi une «durée» vécue et sensible. »³¹

Est-ce là la voie du processus d'identification des individus? Comblent ce désir de grégarité, se sentir enveloppé dans cette viscosité, est-ce là les seuls bienfaits de la rencontre avec l'autre? Devons-nous établir une certaine hiérarchie des degrés de

³⁰ TAYLOR, Charles, *malaise de la modernité*, Paris, Éditions du Cerf, 2002, p.26.

³¹ MAFFESOLI, Michel, *La transfiguration du politique. La tribalisation du monde postmoderne.*, p.261.

connexion des individus? L'effervescence est-elle la réelle source du politique? Devons-nous nous contenter de voir dans le social «...les figures d'un feu d'artifice qui s'épuisent dans l'acte tout en suscitant une intense émotion collective»?³² Qu'est-ce qu'implique la question de l'identité?

Le plan de travail de cet essai :

Le premier axe est celui du rapport au monde. Ce rapport sert toujours au sujet à se situer dans ce monde. C'est en quelque sorte un point d'appui pour que le sujet puisse se constituer. C'est, autrement dit, l'éclaircissement du rapport entre le sujet et son milieu que nous voulons explorer dans cette première partie.

Plusieurs questions seront ici abordées. En tentant de dégager une vision de l'histoire qui avance grâce à un jeu des contraires, il faudra mettre de l'avant une nouvelle vision. Nous jetterons un œil sur la vision de Spinoza. Qu'est-ce que le monde spinoziste? Quelles en sont les implications? Comment donc envisager l'histoire sans la dialectique? Ce sont les implications sur notre concept identitaire que nous tenterons de faire ressortir.

Nous essaierons également de bien cerner ce qu'est le social. Comment ce champ d'action se présente-t-il aux individus? Nous examinerons les conséquences d'une non concordance du sujet et de son milieu. Si la contradiction n'est pas le principe moteur, nous devons tout de même en explorer les effets sur l'individu.

Finalement nous tenterons de résoudre le problème de l'explosion des valeurs de manière à ne pas nous fermer les yeux devant la complexité du problème mais sans

³² *Idem*, p.272.

pour autant sombrer dans le relativisme. Comment donc expliquer que le présent soit pluriel? Cette pluralité veut-elle aussi dire déchirement dans tous les sens du social? Un piège nous guette celui de sombrer dans une vision simpliste d'une lutte des contraires.

Le deuxième axe qui nous servira à explorer la question identitaire est celui du rapport à *soi*. À la suite de Foucault, nous croyons que les incidences politiques du rapport à *soi*, du souci de *soi*, sont nombreuses. Nous chercherons donc à l'intérieur de ce rapport intime du sujet face à lui-même les effets sur son rapport à l'autre.

Encore une fois, nous commencerons par abandonner la méthode dialectique. La vision que nous avons de l'identité est plus complexe et ne saurait résoudre la dialectique dans une synthèse des contraires. La question sera donc de voir comment nous pouvons passer d'un mode de pensée à un autre. Des notions comme la persévérance dans certains modes de pensée seront au cœur de cette réflexion.

La question éthique fera ensuite partie de notre enquête. Comment mais surtout quelles sont les conséquences d'un rapport éthique face à soi-même. La question comment envisager les prescriptions éthiques du sujet envers lui-même sera posée. Quelle est la force de ces prescriptions et comment agissent-elles sur le sujet? Comment faire en sorte que l'individu soit de plus en plus responsable de la manière dont le monde l'affecte? Comment arriver à être mû par des affects actifs comme le suggère Spinoza?

Enfin nous analyserons les conséquences de ce que nous pourrions appeler la distance éthique face à soi-même. Quels sont les effets d'un tel dégagement face à *soi*? Cette distance de *soi* par rapport à *soi* a-t-elle des conséquences sur le rapport au monde et le rapport aux autres? Avoir de *soi* à *soi* un rapport éthique signifie avoir le

temps de vivre ce rapport. Il sera donc essentiel de replacer ce rapport de *soi* à *soi* dans un contexte plus global.

Le troisième et dernier axe à travers lequel nous explorerons la question identitaire sera celui du rapport à l'autre. Nous ne croyons pas que les questions précédentes puissent complètement éluder la question de rapport à autrui. Ce sera sur ce point que seront confrontées à la réalité les réponses envisagées dans les deux autres trajectoires de recherche. C'est en quelque sorte le test de la réalité que nous voulons nous imposer afin de ne pas être pris dans de vagues espoirs ou de simples discussions métaphysiques.

Nous commencerons par discuter du mode par lequel s'effectue le rapport à l'autre. Comment pouvons-nous envisager la question de la rencontre entre deux personnes distinctes mais pourtant connectées? Nous allons explorer des concepts comme celui de la contagion afin de favoriser notre compréhension des effets du rapport à *soi* sur le rapport à l'autre. Nous analyserons l'influence de la proximité avec l'autre et les conséquences de cette proximité sur le phénomène de contagion. Nous envisagerons aussi les notions de violence et de pouvoir dans ce contexte de contagion.

Les relations plus traditionnelles comme la relation maître-élève feront aussi partie de notre questionnement. Comment envisager le rôle d'une pédagogie dans nos rapports avec l'autre? Nos rapports avec l'autre sont-ils libres de cette volonté pédagogique? De tels rapports ont-ils une utilité et de quelle manière les envisager pour que les résultats escomptés soient les meilleurs possibles?

Enfin nous porterons un œil attentif sur la nécessité de la relation à l'autre. Quels sont les avantages des relations avec les autres? Comment certaines relations

deviennent des carrefours dans lesquels de multiples phénomènes sociaux prennent source? Sans oublier l'incroyable soutien qu'offre une saine relation avec l'autre.

Hypothèse de cet essai :

À partir de ces questions nous tenterons de vérifier notre hypothèse selon laquelle à l'intérieur du travail identitaire ou autour de la question de l'identité nous pouvons retrouver une volonté de vivre ensemble. Notre hypothèse est que si cet ingrédient du vivre ensemble ne se retrouve pas au cœur de ce travail identitaire, il est fort possible que le vivre ensemble soit une utopie.

I) L'identité et le rapport au monde

1.1) Les conditions actuelles :

L'espace public et, par le fait même, l'espace politique est en constante transformation. Cette transformation nous laisse une possibilité importante de réflexion. La coexistence de formes de communication ayant des repères dans le passé et d'autres formes faisant appel à la création de nouveaux repères nous force à réfléchir sur la question de la coexistence des individus. Cet état de fait pose un défi pour tous les participants à l'espace public, la forme du discours devant s'adapter pour garder une certaine efficacité. Prenons seulement la question des médias qui ont bouleversé la manière d'entrer en communication au sein de l'espace public. La proximité est de plus en plus grande, la planète semble de plus en plus petite. Ce qui se démarque à travers ce genre de communication c'est, non pas le message, mais plutôt le messenger. Le messenger se pose en tant que condition d'énonciation de leur message mettant en jeu toute leur crédibilité. Ces messagers créent cette proximité qu'ils doivent finalement assumer. Nous ne nous souviendrons peut-être pas de la nouvelle mais le potentiel de crédibilité de l'émetteur en sera affecté. La gestion de l'image du messenger, bien que de tout temps importante, prend une tournure bien différente aujourd'hui. Les acteurs politiques prennent de plus en plus de place et les acteurs prennent maintenant plus d'importance que la fonction qu'ils occupent. Le cas des présidents George W. Bush et Nicolas Sarkozy sont des exemples patents de cette réalité.

L'offre de divertissement et d'information de l'espace public est de plus en plus importante. De nombreux penseurs politiques se préoccupent de cette situation. Ils voient dans les tendances postmodernes de nos sociétés les raisons de l'esthétisation de la communication. La démocratie occidentale est l'aboutissement

d'un long parcours commencé avec le siècle des Lumières qui allait couronner le citoyen rationnel. La démocratie a toujours, et ce depuis les Grecs, fait craindre aux penseurs politiques le populisme et la tyrannie de la rhétorique. Les transformations sont gigantesques au niveau du support de l'espace public mais, encore aujourd'hui, les critiques nourrissent les mêmes craintes. Au-delà des craintes nous croyons qu'il est possible de jeter un regard lucide sur la situation. Nous ne souhaitons pas dénoncer certaines pratiques mais bien examiner les conditions de possibilité de ces pratiques et par extension les possibilités politiques de ces pratiques.

Nous ne voulons pas dénoncer les pratiques sociales qui manifestent une identité autant individuelle que sociale. L'importante réflexion menée par Charles Taylor sur la question de l'identité nous apprend que le péril est en la demeure. C'est au cœur du rapport à l'identité que les problèmes de notre temps se jouent. Même si certains auteurs dits post-modernes traitent la question de l'identité comme si elle était quelque chose à dépasser nous croyons que le problème est très important.³³ Taylor, dans le cadre de son travail sur l'identité, trace le parcours d'une intériorisation, plus ou moins constante, des sources morales liées selon lui à l'identité des individus. Dans *Grandeurs et misères de la modernité*, il y va d'un diagnostic pénétrant sur les raisons des dérives que semblent subir nos sociétés. Des trois facteurs qu'il relève, il accorde plus d'importance à celui de l'individualisme exacerbé de nos sociétés. Il est convaincu que la logique instrumentale liée à cet individualisme est le problème numéro un du « rétrécissement de la vie ». La logique instrumentale, faut-il le rappeler, est un mode de penser qui gère la réalité à partir d'une évaluation fin/moyen. Elle est empreinte d'un pragmatisme que nous associons souvent à l'essor du capitalisme. Dans le contexte d'une esthétisation de plus en plus importante de la communication, la logique instrumentale fait craindre le vide. Le vertige que nous donne la différence entre ces efforts si intenses d'esthétisation et la

³³ On peut penser à Michel Maffesoli qui traite de la question de l'identité comme d'un processus avant tout social et où le sujet n'agit aucunement mais subit le vivre ensemble.

platitude évidente du message doit nous pousser à réfléchir. En plus, le lien entre esthétisation et raison instrumentale a de quoi faire frémir, nous n'avons qu'à nous souvenir de tous les mouvements fascistes qui ont opérés en Europe au siècle dernier.

Nous avons perdu confiance dans la capacité de l'individu de s'auto-réguler, ce qui est pourtant le fondement de la démocratie moderne. Que pouvons-nous apprendre de penseurs comme Gilles Lipovestky, Michel Maffesoli, des travaux de Gilles Deleuze? Leurs attaques contre les capacités de la raison dans l'espace public nous forcent à penser. Les détracteurs de la postmodernité sont sans pitié pour ces penseurs qui mettent en péril l'héritage de la modernité. Soit ils sous-estiment l'importance du politique et de ses institutions, soit leur pensée ne contient pas les garde-fous qui éviteraient toutes dérives politiques (fascisme, anarchie...). La théorie politique doit permettre une compréhension des phénomènes sociaux. Or, en accordant de l'importance à l'expression des individus leur côté irrationnel s'exprime lui aussi par la force des choses. La raison n'est plus toute puissante et nous remettons en question notre capacité à saisir la réalité et particulièrement le côté irrationnel des hommes. Force est de constater que les vieux schémas théoriques basés sur le rationalisme ne répondent plus à nos attentes. La capacité de la théorie à saisir et prédire la réalité est remise en question. Elle doit donc, elle aussi, changer, elle doit nous permettre de penser autrement.

La question de la refondation du politique lance un défi de taille. Une seule voie s'ouvre à nous, la refondation si elle est nécessaire doit l'être de manière strictement immanente. Ce que nous voulons dire par immanence c'est que nous partirons de ce qui forme le politique. Plutôt que de tenter d'éclairer des principes justifiant la présence du politique, nous voulons remonter au plus petit dénominateur commun, l'individu, voir de quelle manière l'activité la plus intime, c'est-à-dire celle de la formation de l'identité, influence sa présence à l'autre et donc justifie la volonté de *vivre ensemble*. Nous voulons penser la question à partir de ce qui nourrit le

politique. L'homme est-il un animal social? Une question qui depuis Freud n'a de cesse de déranger la raison dans son sommeil confortable. De nombreuses personnes proposent une réponse affirmative, refusant même de se poser la question. Leur espoir est sans doute d'insuffler une certaine crédibilité et un respect autour de nos institutions. Cette crédibilité reconquise ferait en sorte de légitimer le rôle que les individus jouent dans la société et plus encore de justifier la fonction normative de l'État. Mais ce refus de penser cache une crainte, la peur de l'immanence traduit leur effroi face à la réalité qui est la nôtre. Ce qui doit être survivra sans doute; pour le reste nous serons débarrassés de ces pensées inutiles. Efforçons-nous donc à penser...

1.2) Vision postmoderne de l'histoire :

1.2.1) L'identité en devenir.

Il est essentiel avant de commencer les chapitres sur le rapport à *soi* et sur le rapport à l'autre de bien situer notre réflexion en ce qui a trait au devenir de l'identité des individus. Comment donc conceptualiser ce mouvement, ce déploiement par rapport à l'identité des individus? Comment se fait-il que j'ai tant changé, comment se fait-il que je ne me reconnaisse plus? Nous devons prendre au sérieux ce mouvement et nous questionner sur les causes de ce mouvement par rapport à notre théorie de l'identité. Nous avons choisi de relier le travail sur *soi* et la quête identitaire dans une théorie de l'identité. Si le travail sur *soi* se présentait comme le fait de pédaler dans le vide aucune persévérance dans ce travail ne serait possible. Une identité en constant devenir force l'individu à se poser la question du *soi* : Comment se fait-il que je ne suis plus moi-même? Ici il ne sera pas question de s'enquérir des raisons de cette apparente contradiction au sein de l'identité du sujet. Nous souhaitons prendre au sérieux l'expression de l'identité plutôt que nous en tenir

à la contradiction. L'étendue de notre connaissance n'est pas assez importante pour pouvoir juger de ce qui est mauvais ou bon face à ce qui est. Cela ne veut évidemment pas dire qu'il n'y ait pas de gestes mauvais, mais il n'y en a aucun de mauvais en soi. L'expression que les individus font d'eux-mêmes, en tant qu'elle nous montre la force qui habite le *soi*, doit être vue pour ce qu'elle est et non pour la juger.

Quel est le rapport entre le devenir et une théorie de l'identité? Notre théorie de l'identité ne veut pas savoir qui nous sommes mais qu'est-ce que nous pouvons faire, être, devenir? Tant que nous sommes aux prises avec la question de savoir qui nous sommes, il est impossible de laisser la transformation se produire à l'intérieur de *soi*. Dès la naissance, nous sommes pris dans une intrication de causes et d'effets qui rend l'idée de naissance presque secondaire. Notre identité se trouve définie par une situation sur laquelle nous n'avons pas de contrôle. La place de nos parents dans l'ordre social, le lieu où nous naissons sont des marques qui s'impriment en nous bien avant que nous puissions faire un quelconque travail sur nous-mêmes. « Elles (choses et personnes) surgissent dans un ensemble qui ne les comportaient pas encore, et doivent mettre en avant les caractères communs qu'elles conservent avec l'ensemble, pour ne pas être rejetées. L'essence d'une chose n'apparaît jamais au début, mais au milieu, dans le courant de son développement, quand ses forces sont affirmées. »³⁴ Ces impressions, ces marques demeurent seulement dans la mesure où les forces qui nous habitent réifient ces marques. Nous sommes donc prisonniers de cette contingence seulement dans la mesure où nous continuons à nous en servir au cours de notre vie.

Le travail sur nous-mêmes ainsi que les causes antérieures à ce travail ne définissent notre identité qu'à un certain point. Nous devons d'abord prendre acte du

³⁴ DELEUZE, Gilles, *Qu'est-ce que la philosophie*, collection critique, Édition critique, Paris, 1991, p.26.

milieu dans lequel nous vivons avant de pouvoir espérer le changer. De toute façon, nos définitions identitaires ne durent qu'un temps. Nous pensons que dans le cadre d'une théorie de l'identité il ne peut être question que de devenir parce que la forme et l'expression de l'identité sont en changement continu. L'éthique ou le travail sur son identité transforme continuellement l'identité afin de permettre de l'inscrire dans notre milieu. Une des parties du processus de la formation de l'identité tente de figer les comportements, de consolider les forces, de canaliser l'expression de cette identité. Vouloir empêcher le devenir est un effort surhumain, pourtant c'est le réflexe identitaire par excellence. « Je voudrais que ça ne change jamais... » L'exemple est frappant et si souvent entendu. Pourtant que nous le voulions ou non, nous changeons et le monde autour de nous aussi.

1.2.2) L'univocité :

Pour nous permettre d'aborder la question du *soi* en devenir il nous faut pouvoir penser, il nous faut un concept capable d'articuler le devenir de l'identité avec la force ou l'essence qui l'habite. Nous emprunterons ce concept à Spinoza, concept à la base de la théorie de la participation des parties au tout, à la base de l'expression de la substance divine. Le premier élément contre lequel se bat Spinoza est celui d'un regard anthropocentrique qui motive les hommes à former l'image d'un Dieu doué d'une volonté. L'enjeu est éthique puisqu'il pose la question du potentiel qui réside à l'intérieur des hommes. La volonté divine a toujours servi à rendre les hommes plus faibles qu'ils ne le sont en réalité. Spinoza le sait et dénonce toutes tentatives d'expliquer la réalité par la volonté divine en mettant en évidence l'impuissance qui pousse les hommes à raisonner ainsi. Le problème que pose la définition spinoziste de Dieu en est un de représentation. Tout est expression de cette substance et comment donner du sens à cette manifestation? Le problème de la

représentation se pose donc au niveau de l'incroyable fouillis qui semble résulter de cette expression.

Une substance unique avec une infinité d'attributs exprimés à travers une infinité de modes, voilà une définition qui nous laisse dans l'embarras comme le fait remarquer Ferdinand Alquié : « ... l'idée d'un Dieu Nature, loin d'être issue d'une construction claire et d'une synthèse logique, paraît le fruit d'une juxtaposition ou d'une confusion. »³⁵ Effectivement les implications de cette définition sont telles qu'il est difficile d'en saisir toutes les ramifications. Nous ne parlons pas d'une substance indifférente ou neutre qui permettrait l'apparition du phénomène. Elle le serait si elle n'était pas le lieu d'expression des modes et si l'*éthique* ne permettait pas quelques transformations au sein des individus. Explorons donc la question de l'univocité qui supporte toute cette théorie de l'expression chez Spinoza.

Commençons par une définition que nous emprunterons à Gilles Deleuze. Qu'est-ce donc que cette idée d'univocité?

De Duns Scot à Spinoza, la position de l'univocité a toujours reposé sur deux thèses fondamentales. D'après l'une, il y a bien des formes de l'être, mais contrairement aux catégories, ces formes n'entraînent aucune division dans l'être au sens ontologique. D'après l'autre, ce dont l'Être se dit est réparti d'après les différences individuanes essentiellement mobiles, qui donne nécessairement à chacun une pluralité de signification modale.³⁶

Le concept d'univocité demande un changement de perspective et le changement nécessaire dans le mode de pensée est important. Tout procède de la même substance et l'exprime de manière différente. Pourtant, cette manière multiple d'exprimer la substance ne fait pas en sorte de la déchirer. La substance n'est pas le support de l'expression mais la puissance de celle-ci. Sans entraîner de supériorité de l'un ou

³⁵ ALQUIÉ, Ferdinand, *op.cit.*, p.143.

³⁶ DELEUZE, Gilles, *Différence et répétition*. PUF, 1968, p.387.

l'autre des modes d'expression, l'univocité implique que ceux-ci diffèrent dans leur capacité à exprimer la puissance de la substance. La différence n'est pas problématique mais synonyme de complexité de cette substance. Il faut donc repenser l'éthique et le travail identitaire afin qu'ils cessent d'être compris comme une structure encadrant le déroulement de la vie. Pour tenir les briques, il faut du mortier. C'est plutôt la *force éthique* que nous devons véritablement observer, cette impulsion vers le travail éthique. Le point essentiel de cette notion d'univocité est de dégager le monde de l'horizon moral qui le guette en permanence pour se poser les questions sans en préjuger. Tous les modes sont des expressions de la substance et le jugement moral sur ces expressions ne donne pas accès aux mécanismes qui supportent cette manifestation. « La connaissance de l'effet n'est en réalité rien d'autre que l'acquisition d'une connaissance plus parfaite de la cause. »³⁷ Il faut donc accepter d'être parmi les effets, d'exercer notre curiosité et tenter de comprendre les mécanismes derrière ces manifestations. Le rationalisme dont Spinoza se réclame fait croire à Alquié que cette substance doit pouvoir être saisie par l'entendement ou doit avoir un quelconque horizon moral.

Résoudre la question théoriquement est une chose mais ce n'est pas le problème et Spinoza le savait. La substance s'exprime de manière univoque, le problème n'est pas de comprendre la chose mais de la voir s'exprimer ainsi. Ce que demande la théorie de la substance chez Spinoza c'est d'arrêter de traiter certains phénomènes en leur accordant une prépondérance par rapport à d'autres phénomènes. Ces visions font en sorte de retirer la pleine positivité à l'être. Or, qui sommes-nous pour juger ainsi de la question de l'être? La logique se trouve dépourvue devant la complexité de la manifestation et chercher à donner du sens à ces phénomènes demande un effort surhumain. Est-il possible à l'être humain de concevoir théoriquement toutes les possibilités de mouvement au sein de la substance et en

³⁷ DELEUZE, Gilles, *Le problème de l'expression*, citant Spinoza, p.142.

comprendre toutes les cause? Non, la substance est infinie et l'être humain est un mode fini. Tout le problème pratique repose là et le concept d'univocité, permettant l'expression des nombreux phénomènes manifestant la substance, doit être reconduit également au niveau de l'individu. Les effets de l'expression de nous-mêmes ne doivent pas nous effrayer, nous ne devons pas tenter de restreindre cette expression puisque c'est grâce à ces effets que nous apprendrons plus sur la cause de ces effets, c'est-à-dire sur nous-mêmes. Même si l'entendement tente de donner du sens à cette expression, de la comprendre dans ces moindres détails, c'est, selon nous, une tentative d'échapper à l'inconnu qui fait aussi partie de nous. « L'entendement mécomprend le comprendre, et c'est pourquoi il est forcé de faire passer pour « violence » ce qui se tient au-delà de la portée de sa compréhension, ainsi que le dépassement y conduisant. »³⁸

L'univocité permet à Spinoza de poser une substance expressive. La substance n'est donc pas, comme nous le faisons remarquer plus tôt, neutre et objective. Or, pour l'individu (en tant que mode expressif), le problème éthique n'est pas de savoir comment exprimer cette substance, mais comment faire en sorte que cette expression soit la plus puissante possible. La puissance réside dans la compréhension de la substance et cette compréhension est accessible par la connaissance des essences qui constituent les modes que nous sommes. Or l'univocité permet de comprendre toute la positivité des essences s'exprimant à travers les modes. L'implication dans l'expérience que requiert ce principe d'univocité permet au mode, au *soi*, d'acquérir une connaissance sur lui-même à partir des effets qu'il produit. De cette connaissance de *soi* naîtra en quelque sorte une intimité compétente à partir de laquelle nous pouvons tirer les ficelles requises pour produire les effets attendus. L'attitude éthique, que nous lions au travail identitaire, ne doit plus être envisagée comme le jeu entre un dompteur et un dompté. L'approche est plus subtile. C'est une démarche qui tente de

³⁸ HEIDEGGER, Martin. *Être et temps*, traduit par Emmanuel Martineau, Authentica. 1985. p.224.

mieux comprendre la gestion de cette force que le mode partage avec la substance et ainsi rendre l'expression plus productive. C'est, pour reprendre les mots de Foucault, une éthique du souci de *soi* valorisant l'évaluation de ce que devient le sujet plutôt que de le contraindre à la position d'esclave répondant à certaines règles.

Nous proposons une vision de l'identité qui ne définirait pas le sujet *a priori*, nous cherchons à établir une vision flexible de l'identité. Pour cette raison, nous nous devons de clarifier cette idée de mode. Le mode n'est pas univoque, sinon l'expérience éthique n'aurait pas lieu d'être et l'identité serait toujours déjà à son plein potentiel. C'est l'expression du mode qui est univoque puisqu'elle implique la force qu'elle partage avec la substance. La forme du *soi* canalise une force qui elle est univoque, elle ne doit donc pas être traitée avec peur ou aversion.

Quand nous disons que l'être univoque se rapporte essentiellement et immédiatement à des facteurs individuels, nous n'entendons certes pas par ceux-ci des individus constitués dans l'expérience, mais ce qui agit en eux comme principe transcendantal, comme principe plastique, anarchique et nomade, contemporain du processus d'individuation, et qui n'est pas moins capable de dissoudre et de détruire les individus que de les constituer temporairement : modalité intrinsèque de l'être, passant d'un individu à un autre, circulant et communiquant sous les formes et les matières.³⁹

En ce sens ce qui agit à travers l'un ou l'autre des individus mérite autant de respect dans l'un ou l'autre des cas. Dans la définition que nous avons donnée plus haut de l'univocité, nous soulignons ce fait que l'Être se répartissait d'après les différences individualisantes mobiles qui donnent une pluralité de significations modales. Or, c'est bien là le fondement de notre théorie identitaire, le *soi* étant essentiellement mobile et prenant des significations différentes à travers les positions qu'il occupe, se rapportant malgré tout à une force appelée à s'accroître. C'est la connaissance de cette force, de la substance, qui permettra au mode d'entrer dans le jeu des rapports

³⁹ DELEUZE, Gilles, *Différence et répétition*, p.56.

humains puisque « (...) seule la connaissance univoque est expressive. »⁴⁰ Seule la connaissance univoque considère l'autre dans sa différence sans le traiter comme étranger puisque ce qui agit en lui a un caractère compatible avec ce qui agit en moi. Le devenir de l'identité sous-entend une identité toujours déjà périmée, toujours ouverte à ce qu'un autre que je ne suis pas encore mais qui prendra ma place demain me remplace. Or, pour ne pas devenir étranger à soi-même, il faut arrimer la flexibilité du devenir et l'univocité qui exprime en fin de compte une force de manière différente tout en puisant toujours à la même source. L'univocité, comme concept, permet la différence sans l'opposition ou la rupture.

1.2.3) L'authenticité :

Après avoir éclaircie du mieux que nous le pouvions la question du devenir à travers le concept d'univocité, attaquons-nous à un autre problème, celui de l'authenticité. Cette question de l'authenticité sous-entend que certaines formes de l'identité soient plus parfaites que d'autres. Cela pose un problème puisque ce que nous cherchons ce n'est pas une posture théorique *a priori* mais plutôt une posture pragmatique qui nous permette l'investigation et l'accroissement de la connaissance de soi. *L'éthique* nous a poussés à prendre l'identité là où elle se trouve. L'évaluation normative de cette identité se présente plutôt comme un obstacle à l'approche de l'identité comme nous l'entendons. Nous rejetons les méthodes qui pensent l'identité à partir d'une source prise pour acquise. La recherche d'un fondement est après tout recherche de sécurité pour l'entendement, ce fondement venant expliquer tout le reste de notre rapport au monde. Ferdinand Alquié reproche à Spinoza de lui aussi sous-estimer l'importance d'un tel fondement. Il dit que ce dernier « (...) néglige ou refuse la seule voie que l'homme puisse trouver pour accéder à l'être. Cette voie est le

⁴⁰ DELEUZE, Gilles, DELEUZE, Gilles, *Spinoza et le problème de l'expression*, Édition de minuit, Paris, 1968, p.164.

propre de la conscience affective, et de son expérience spécifique. Elle est, selon nous, celle des *Méditations* de Descartes. »⁴¹ L'expérience des méditations cartésiennes vient, après nous avoir fait passer à travers des exercices de doute sur ce que nous sommes vraiment, nous faire découvrir la vraie nature de ce « je » qui fonde notre identité. À partir de ce moment la question de l'authenticité est de respecter ce fondement. Or, l'exercice apparaît comme un non sens pour nous qui voyons dans l'expression la seule façon de connaître notre nature authentique qui d'ailleurs n'est pas finie et ni fermée. « Le soi-même qui comme tel a à poser le fondement de lui-même, ne peut jamais se rendre maître de celui-ci, et pourtant, en existant il a à assumer l'être fondement. »⁴² Il y a donc un certain rapport entre la manière dont nous envisageons l'identité et le concept d'authenticité. Ce rapport n'est cependant pas de travailler à faire coïncider une expression de *soi* avec une forme préétablie.

Il est presque impossible d'éviter de faire d'un bref moment d'égalité avec soi-même un barème qui servirait à vérifier le niveau de concordance avec soi-même. Le réflexe est toujours de tenter de reproduire les conditions qui ont produit les circonstances menant à ce moment mémorable. L'expression s'inscrit toujours dans un milieu. Or, autant ce milieu que le *soi* sont en changement. Envisager la question de l'identité en terme fixe, c'est retourner le travail sur soi-même contre soi-même. Nous quittons alors le domaine du *souci de soi* pour celui du dressage. Le *souci de soi*, comme nous le verrons plus à fond dans notre deuxième chapitre, c'est d'adopter une attitude de questionnement, d'écoute pour savoir où nous en sommes dans la transformation et l'intégration d'une connaissance de plus en plus adéquate. Nous devenons alors le maître d'œuvre d'une série d'interdits, de lois à ne pas franchir etc. L'éthique induit dès lors une dualité dans l'individu et se présente comme un non sens pour nous.

⁴¹ ALQUIÉ. Ferdinand, *op.cit.*, p.218.

⁴² HEIDEGGER. Martin, *op.cit.*, p.205.

Le mot loi n'a d'autre sens : la loi de la nature n'est jamais une règle de devoirs, mais la norme d'un pouvoir, l'unité, du droit, du pouvoir et de son effectuation (...) Ce qui est premier et inconditionné, c'est donc le pouvoir ou le droit. Les « devoirs », quels qu'ils soient, sont toujours secondaires, relatifs à l'affirmation de notre puissance, à l'exercice de notre pouvoir, à la conservation de notre droit. Et la puissance ne renvoie plus à un acte qui la détermine et la réalise en fonction d'un ordre des fins.⁴³

Nous nous intéressons à cette impulsion qui permet que les individus puissent mettre en forme l'expression de leur nature. Le travail sur la forme doit permettre de mieux appréhender la force qui s'exprime à travers une multitude de manières. L'authenticité ne repose pas au niveau de la forme mais bien au niveau de la force. C'est la force qui doit s'enrichir et non pas la forme. De toute façon, il est impensable d'aborder les choses ou les personnes à partir d'un noyau authentique qui serait leur « moi authentique ». Nous ne pouvons penser l'autre à partir d'un vrai moi. Nous nous inscrivons toujours dans l'enchaînement des causes et des effets qui portent les individus à s'exprimer de telle ou telle manière. Cela fait en sorte que nous devons nous contenter de les connaître par le milieu plutôt que par cette identité *a priori*. C'est à travers l'expression qu'ils font d'eux-mêmes que nous pouvons les aborder. Deleuze affirme « que le sujet est effet et non cause, résidu et non origine, et que l'illusion commence quand on le tient justement pour une origine des pensées, des désirs, etc. »⁴⁴ Chez Deleuze comme chez Spinoza nous n'avons pas accès à un possible sujet *a priori*. Nous abondons dans le même sens en rappelant qu'il est impossible de définir intellectuellement ces désirs et ces pulsions. L'entendement est toujours débordé par ce genre de phénomène. L'important ce n'est pas de trouver qui nous sommes mais de connaître de plus en plus la possibilité d'action et le pouvoir qui nous habite. L'identité fixe est une aspiration à un repos, elle est contrainte et ne sert qu'à masquer la peur du vide. Le travail identitaire comme nous l'entendons est action, exploration et expression de sa puissance.

⁴³ DELEUZE, Gilles, *Spinoza et le problème de l'expression*, p.237-238.

⁴⁴ ZOURABICHVILI, François, *op.cit.*, p.102.

Le problème est réel. Le mouvement historique que tente de décrire le *devenir* dans la philosophie de Deleuze ou dans *l'éthique* telle que la présente Spinoza nous place devant le vide. Les normes éthiques, les compositions identitaires sont ouvertes et semblent ne reposer sur rien, elles ne sont que des compositions, des envolées, rien de plus. C'est bien de cette peur que revient le réflexe de crispation, de retour à l'identité fixe et à l'identification. La peur du vide entraîne le repli vers les contrées déjà explorées de nous-mêmes. C'est derrière un faux espoir que nous nous replions, celui de croire que cette terre connue va nous permettre d'éviter cette peur. Rien ne peut éviter cette peur, nous sommes condamnés à connaître ces moments vertigineux ou à être déterminés par eux. Le vide auquel nous faisons face en prenant acte du devenir nous jette en plein visage la précarité des normes éthiques que nous pourrions nous être imposées. Mêmes les formes que prend l'identité sont, un jour ou l'autre, appelées à perdre leur sens. Les milieux changent et les personnes se transforment grâce à l'acquisition de nouvelles connaissances. Envisager la question de l'identité en termes fixes ne nous permet pas d'accepter ces changements. Le processus envisage le mouvement comme le rapprochement ou l'éloignement d'une forme achevée de ce que devrait être notre identité. Durant le processus nous traitons la position du sujet comme une erreur ou un brouillon exprimant ainsi qu'une position est meilleure qu'une autre. La question de l'authenticité doit être appliquée à la capacité d'exprimer notre puissance sinon elle pose un réel problème pour le devenir du *soi*. Elle nous contraint à voir les formes antérieures qu'ont prises nos expressions avec l'œil d'un juge jugeant des formes inférieures.

1.3) Comment envisager la transformation identitaire?

1.3.1) Le statut de l'utile chez Spinoza :

Nous devons maintenant nous demander quel est l'élément qui permet des avancées dans le parcours éthique. Comment, en fin du compte, en venons-nous à effectivement travailler sur notre identité? La question est importante et souhaite ne pas sous-estimer le rôle de la transformation du mode de pensée à travers le travail éthique. Tout travail demande une puissance et le travail sur l'identité n'est pas différent. L'éthique spinoziste entretient un lien particulier avec la connaissance. L'expérience est soumise à une seule loi pour l'être humain. Il doit profiter de ce qui est utile pour lui. C'est sous le rapport à l'utilité pour la connaissance que sont jugées les expériences et que celles-ci acquièrent de la valeur. C'est donc à partir d'une évaluation somme toute assez simple que s'établit le rapport à l'éthique. Tous les objets, toutes les personnes sont envisagés dans une perspective où ils peuvent entrer en rapport de composition avec nous, où ils peuvent nous être utiles à comprendre quelque chose. Il est impossible de classer une fois pour toute un objet dans une de ces catégories. C'est à l'usage que les objets ou les personnes se révèlent utiles ou non.

Cette vision nous emprisonne-t-elle dans une logique de raison instrumentale où la valeur d'une personne ou d'un objet est calculée seulement par rapport à la fin qu'elle devra réaliser? La question est fondamentale. La réponse serait sans contredit oui si ce n'était du statut ambigu de la raison au sein de la connaissance du troisième genre pour Spinoza qui mobilise une certaine singularité propre à l'individu et se manifeste à travers la joie. La connaissance du deuxième genre, celle des notions communes, nous laisse devant une impasse. La connaissance par comparaison et par association, bien que faisant naître les premières traces de connaissance adéquate,

nous contraint à rencontrer les normes auxquelles nous nous associons. Par exemple, en nous comparant, nous pouvons apprendre les grandes motivations qui se manifestent au sein des êtres humains. De cette connaissance naîtra la volonté de tout mettre en œuvre pour imiter ces grandes motivations. Dans ce cadre, une logique instrumentale est à craindre puisque le travail identitaire a pour objectif de rencontrer ces fameuses normes. Cependant, la connaissance du troisième genre est beaucoup plus complexe et sa possibilité nous fait croire que nous ne sommes pas prisonniers de cette logique instrumentale. Ce genre de connaissance repose sur l'expression d'une individualité qui est pure création et donc qui échappe à cette logique instrumentale.

Un problème dont Guillaume Blyenberg discute avec Spinoza illustre bien ce rapport complexe entre l'utile et la connaissance, rapport complexe puisqu'il sous-entend que l'identité puisse se transformer. Blyenberg est perplexe au sujet des affirmations de Spinoza quand celui-ci dit qu'aucun geste n'est mauvais en soi et que, même dans le cas d'un voleur qui exécute un vol avec succès, ce geste révèle de la perfection. Le théologien sursaute et, pour piéger Spinoza, le questionne sur le suicide. La réponse de Spinoza n'a rien pour rassurer Blyenberg. Spinoza répond que s'il paraît à l'homme qu'il lui serait plus utile de se suicider, il croit qu'il serait raisonnable que celui-ci s'exécute. Spinoza ne dit pas ici que l'homme est toujours aussi parfait qu'il peut l'être en fonction de son essence mais en fonction des affections qui appartiennent à son essence. Ces affections dépendent de son travail identitaire, de son parcours éthique.

L'homme raisonnable ne joue cependant pas sur ces cordes. La transformation identitaire nécessaire pour accéder à ce niveau de raison éloigne l'être humain d'actions comme le suicide ou le vol. C'est que la source du bonheur se trouve de plus en plus déplacée de l'extérieur de la personne vers l'intérieur de celle-ci. Le sage se trouve déterminé de l'intérieur et n'obéit qu'à sa propre nature, nature dont il peut

jouir seulement à travers l'expérience. Ce n'est pas tant la forme expressive de l'individu qui importe que la confiance qu'il place dans la force qui le nourrit. Dans ce cadre, l'utilité est immédiatement liée à la puissance de l'individu et à sa capacité à être affecté d'affections actives naissant d'idées adéquates. Or, cette capacité va dépendre des épreuves éthiques qui auront été vécues à travers l'expérience et de la capacité à passer des affections tristes aux affections joyeuses. Toutes ces affections joyeuses augmentent notre puissance d'agir. « Il ne suffit donc pas que les passions joyeuses s'accumulent; il faut qu'à la faveur de cette accumulation, nous trouvions le moyen de conquérir notre puissance d'agir pour éprouver enfin des affections actives dont nous serons la cause.»⁴⁵ Ce processus demande une transformation identitaire importante et dans ce genre de transformation, et comme nous l'avons dit plus tôt, la logique instrumentale est débordée et inefficace.

L'utilité se transforme donc en nécessité pour celui qui connaît à travers une connaissance adéquate. Nous disons nécessité parce que les affections dépendent nécessairement de notre niveau de perfection. « La suspension du jugement est en réalité une perception et non une libre volonté. » En d'autres mots, même si nous voudrions nous abstraire de notre mode de pensée nous devrions travailler à partir de lui, non tenter de nous en dégager. Si la nécessité ne dépendait pas de notre mode de pensée elle se transformerait en fatalité. L'espace de liberté qui naît avec le troisième genre de connaissance permet l'introduction de cette pensée de la nécessité. Avant la nécessité se transformait en impuissance et en servitude. La nécessité n'est libératrice que lorsqu'elle nous vient de l'intérieur, lorsque nous obéissons à nous-mêmes. Évidemment, certains affirment que nous pouvons être prisonniers de nous-mêmes. La vision est pessimiste certes, elle oublie surtout le potentiel incroyable de la rencontre avec l'autre. Elle sous-estime l'aspiration des individus à être joyeux et oublie le support fondamental de l'autre pour le travail éthique.

⁴⁵ DELEUZE, Gilles, *Spinoza et le problème de l'expression*, p.253.

Si nous considérons les essences de modes finis, nous voyons qu'elles ne forment pas un système hiérarchique où les moins puissantes dépendraient des plus puissantes, mais une collection infinie, un système d'implication mutuelles où chaque essence convient avec toutes les autres, et où toutes les essences sont comprises dans la productions de chacune.⁴⁶

Nous verrons toutes les implications de l'autre dans le travail identitaire dans les prochains chapitres. Contentons-nous de rappeler que l'utilité comprise à travers notre travail sur l'identité doit être saisie comme jouissance et utilisation de l'expérience. Le rétrécissement de la vie que craint Taylor dans *Grandeurs et misère de la modernité* ne s'aurait s'appliquer ici. L'utilité est liée à la béatitude et à la joie de jouir de sa propre nature.

1.3.2) Le désir et la joie.

Le mouvement du mode à travers l'éthique se manifeste à travers la triade désir/joie/tristesse. La joie et la tristesse ne représentent pas des états mais elles illustrent plutôt des passages à des perfections plus ou moins grandes de la connaissance. La joie est donc un marqueur de transition. Si la joie et la tristesse ne sont que des marqueurs de transition, il faut tout de même qu'il y ait quelque chose comme une impulsion qui mette en marche les individus et place le *soi* à l'avant-scène. Or, il faut chercher cette impulsion dans ce que Spinoza appelle le désir. Le désir, affirme-t-il, n'est rien d'autre que l'appétit ayant conscience de lui-même. « J'entends donc par le mot désir tous les efforts, impulsions, appétits et volitions de l'homme lesquels varient selon la disposition variable d'un même homme et s'oppose si bien les uns aux autres que l'homme est traîné en divers sens et ne sait où se tourner. »⁴⁷ Le mouvement décrit par Spinoza est polymorphe et ne saurait être édicté en système de manière en faire un chemin vers l'objectif ultime, soit la béatitude. Le désir peut s'inscrire dans notre théorie de l'identité puisqu'il peut être retrouvé dans

⁴⁶ *Idem.*, p.167.

⁴⁷ SPINOZA, *L'éthique*, p.197.

les intrications que composent les milieux dans lesquels évoluent les individus. Il ne dépend pas d'une donnée fondamentale qu'il faudrait retrouver pour lui permettre d'être exprimé. Il est le donné fondamental, l'élan d'où surgissent toutes les formes identitaires des individus. Il pose nécessairement un problème pour les tenants d'une théorie identitaire fixe puisqu'il les laisse aux prises avec une multiplicité immanente aux différentes formes d'expression du *soi*.

Nous avons donc affaire à un sujet difficilement cernable quand nous partons du désir comme moteur de l'individu. Cependant, dans le processus de *l'éthique*, Spinoza propose un moyen d'approcher le désir sans pour autant tenter de nier la multiplicité qu'il engendre. La joie et la tristesse doivent nous guider vers des zones où le désir augmente notre puissance d'agir. L'idée est d'éviter que le désir ne se retrouve coincé dans des affects tristes et nous laisse en proie à notre impuissance.

L'épreuve du désir : non pas de dénoncer les faux désirs, mais dans le désir de distinguer ce qui renvoie à la prolifération de strates, ou bien à la déstratification trop violente, et qui renvoie à la construction du plan de consistance (surveiller en nous le fascisme, le suicidaire, le dément).⁴⁸

Comme nous le verrons plus en détail dans le deuxième chapitre, l'individu est en quelque sorte une surface d'inscription pour les affects qui le touchent. Or, voilà ce que veut dire Deleuze quand il parle de prolifération de strates. L'entassement de strates l'une sur l'autre nous amène à poser la question de la persévérance et de l'approfondissement du *soi*. Multiplicité n'est pas nécessairement synonyme de richesse. Il n'y a rien de pire qu'une pensée qui s'échappe à elle-même, une pensée qui jamais ne perce, qui vacille plutôt entre les territoires déjà connus d'elle-même. Nous ne parlons pas de puissance à cause du nombre de strates mais bien par la consistance que nous pouvons maintenir à travers les différentes strates.

⁴⁸ DELEUZE, Gilles. *Mille plateaux*, Édition de minuit, 1972, p.204.

Le mouvement est à la base de notre théorie de l'identité. Nous avons proposé de laisser tomber la recherche d'une identité fixe pour nous concentrer plutôt sur le déploiement de ce que nous appelons le *soi*. La raison est en effet politique puisque les effets d'une telle conception débordent du simple cadre du rapport à *soi* et viennent inévitablement envahir le social. Cependant le désir est lié, depuis l'apparition de la psychanalyse, à l'inconscient. Cet inconscient est problématique dans le cadre d'une théorie du *vivre ensemble* à cause de la manière dont nous l'avons envisagé. Le fait de traiter le désir à travers la psychanalyse a fait en sorte de jeter une ombre sur ce dernier. Les notions comme le refoulement et le manque ont installé une tension au sein du rapport de l'individu face au désir comme s'il avait été nécessaire d'induire un horizon moral. Nous avons voulu rendre le désir « politically correct » et nous avons oublié de quoi il s'agissait vraiment.

Le désir est une force qui meut l'individu. Si nous nous rapportons à la définition qu'en donne Spinoza, il n'en va pas autrement. Toutes les impulsions qui viennent produire un mouvement dans le *soi* sont des manifestations du désir. C'est en ce sens que nous devons comprendre Deleuze quand il dit : « Le seul sujet c'est le désir lui-même (...) qui détruit chaque fois l'unité factice d'un moi possesseur ou propriétaire. »⁴⁹ Il n'est pas nécessaire de passer le désir à travers le filtre de la raison pour que celui-ci soit purifié. Le travail identitaire verra à modifier son expression. Nous ne voulons pas en arriver à une éthique du devoir mais à une éthique du pouvoir, pouvoir être ce que nous sommes.

Voilà ce qui est difficile à intégrer dans une théorie du *vivre ensemble*. Le désir, comme nous l'avons fait remarquer plus haut, est difficilement cernable. En fait, quand nous libérons l'inconscient d'idée comme la signifiante, le manque ou la loi, nous nous rendons compte qu'il est un domaine de libre synthèse, de production

⁴⁹ DELEUZE, Gilles, *Anti-oedipe*, p.86.

infinie où tout est possible. Tous les troubles qui ont été associés au désir viennent d'un rapport problématique avec la production sociale environnante. Nous avons peur de laisser l'inconscient s'exprimer au niveau du social par peur de ne pas cadrer dans le moule. C'est pour cette raison que les psychanalystes ont recours à des mécanismes de contrôle qu'ils font opérer au sein même de l'inconscient. C'est là tout le sens d'*Oedipe*, rapporter toutes les énonciations de l'inconscient sous une domination extérieure retirant par le fait même toute autonomie au sujet. Nous ne souhaitons pas avoir des individus autonomes, nous préférons des individus « raisonnables » qui cadrent dans le moule.

L'inconscient a ses horreurs, mais elles ne sont pas anthropomorphiques. Ce n'est pas le sommeil de la raison qui engendre les monstres, mais la rationalité vigilante et insomniaque. L'inconscient est rousseauiste, étant homme nature.⁵⁰

Voilà ce que nous devons tirer du rapport entre désir et joie tel que le développe Spinoza. Les volitions, les appétits apparaissent toujours dans un certain rapport à l'utilité. « ...l'appétit n'est rien d'autre que l'essence même de l'homme, de la nature de laquelle suit nécessairement ce qui sert à sa conversation... »⁵¹ Il faut donc cesser les réflexions mortifères sur le déploiement du désir. La question du désir qui importe vraiment pour nous, dans le cadre de notre théorie de l'identité, n'est pas quel sens donner à ce désir mais comment fonctionne-t-il?

1.4) Résumé :

L'essentiel de ce premier chapitre consistait à éclairer les implications de notre théorie de l'identité sur le rapport entre l'individu et le monde qui l'entoure. Notre revue de littérature nous avait déjà mis sur la piste d'une place de plus en plus

⁵⁰ *Idem*, p.133.

⁵¹ SPINOZA, *op.cit.*, p.145.

importante accordée à l'individu dans les trois disciplines que nous avons explorées. Il semble en effet que le message que les individus veulent livrer ne peut se contenter de se voir légitimé de l'extérieur sur de quelconques vérités transcendantes. Le messager doit assumer la vérité qu'il entend dévoiler. Pour être en mesure d'être pris au sérieux, il doit donc se prendre lui-même au sérieux.

Il découle de ce fait que l'individu a à s'interroger sur le fondement de son message c'est-à-dire lui-même. Il a à assumer son *être fondement* comme le disait Heidegger. Nous avons exploré cette possibilité d'être fondement sans pour autant le concevoir comme un exercice fini. La question du soi soulève selon nous un travail ou un exercice infini. Nous avons donc voulu opérer un changement de perspective qui nous permette de penser l'identité comme travail ou comme effort. L'idée derrière cela étant de rendre toute sa valeur à l'expression du soi dans le temps présent. Nul besoin de remplir certaines conditions pour travailler sur soi, le travail peut prendre place à n'importe quel moment.

Nous avons par la suite abordé la question de l'univocité. Le problème inhérent à la prise en compte du devenir de l'identité est celui de la multiplicité, des nombreuses formes que peut prendre l'identité. La multiplicité pose cependant problème seulement si on ne s'attarde qu'à la forme que prend l'expression. Ce concept d'univocité nous a permis de prendre en considération toutes les formes de l'expression en jetant notre regard sur l'impulsion de cette expression, sur la force qui la supporte. Ce faisant, nous avons pu changer la nature du travail éthique en le considérant non pas comme un processus d'élimination de la contradiction mais comme un processus de mise en lumière de l'impulsion menant à l'expression.

La suite logique fut de poser le problème de l'authenticité d'une tout autre manière. Le processus réflexif ne doit pas nous informer sur « la » manière d'être. C'est par rapport à une force, à une impulsion qu'il faut poser le problème de

l'authenticité. Nous n'avons cependant pas poussé plus loin notre exploration sur le processus intime de la question pour nous tourner plutôt vers le côté plus social du phénomène, l'exploration n'étant remise qu'à notre prochain chapitre. Il semble qu'en reconsidérant notre travail identitaire autour des axes du devenir, de l'univocité et de l'authenticité nous puissions reconsidérer notre jugement sur ce qu'est l'autre. La donnée est fondamentale. Elle ouvre la possibilité de connaître l'autre par le milieu sans avoir besoin de remonter jusqu'à une identité *a priori*. Il faut avoir l'esprit ouvert au déploiement de l'autre plutôt que de chercher ce que cache son expression. Plutôt que d'arrêter l'autre sur ce qu'il est on cherche à lui permettre de devenir, de trouver son essence.

À la suite de ces méditations, nous avons eu à nous poser la question de comment transformer l'identité si celle-ci est essentiellement travail. Nous avons donc exploré deux questions fondamentales, celle du statut de l'utilité chez Spinoza et celle du désir. Commençons par la première. « L'utile » est primordial pour expliquer le rapport au monde de l'individu. Le concept est plus riche chez Spinoza et n'ouvre pas sur les mêmes risques que le fait la pensée de type cartésienne.⁵² Ce n'est pas un être maître et possesseur de la nature qui en découle mais un être qui tente de jouir de lui-même. Cette idée de jouir de soi nous a permis de transformer le rapport que l'individu peut entretenir avec le désir. Il semble beaucoup plus intéressant pour l'individu de savoir comment fonctionne ce désir, comment faire pour garder ce rapport privilégié à soi-même que de dénoncer les faux désirs. Il n'est donc pas question de trouver quel est « le » désir joyeux, la joie n'étant qu'un marqueur de transition et non un état, mais plutôt de trouver le moyen faire travailler ce désir. C'est un assemblage, une composition un travail qu'il faut faire de manière à savoir si nous enchaînons bien ces désirs.

⁵² Nous faisons référence entre autre au problème de la *technique* soulevé par Heidegger et qui semble être le lot du type de pensée au quel nous nous référons.

Certes nous avons avancé mais le chemin à parcourir demeure encore long afin d'explorer convenablement cette question de l'identité, du vivre ensemble et de leurs conséquences pour la démocratie. Le prochain chapitre pousse un peu plus loin notre travail puisqu'il plonge au cœur de la question identitaire en explorant le rapport à soi. Deux aspects nous paraissent fondamentaux, d'abord les implications politiques du rapport à soi et ensuite l'évaluation immanente des techniques de soi. Poursuivons...

II) L'identité et le rapport à soi :

2.1) *Les implications politiques du rapport à soi.*

2.1.1) Le souci de soi :

Nous allons dans ce deuxième chapitre explorer la question du rapport à *soi*. La question est intimement liée à l'espace politique bien qu'à première vue elle semble ne concerner que la sphère privée. Nous y explorerons les conséquences pour le rapport à l'autre de notre travail identitaire afin de lier le travail sur *soi* et un travail plus global, plus politique.

Nous commencerons par éclairer la notion de *souci de soi* puisque nous considérons qu'elle nous aidera à bien élaborer notre théorie de l'identité. En entendant *souci de soi*, nous sous-entendons immédiatement une présence à *soi*, un laisser apparaître du *soi* plutôt qu'une construction de *soi*. Dans *l'herméneutique du sujet*, Michel Foucault rappelle l'importante distinction entre le *souci de soi* (*epimeleia heautou*) et le « connais-toi toi-même » (*gnoti seauton*) qui s'établit dans la philosophie occidentale dès l'époque des Grecs. La question la plus importante pour notre théorie de l'identité est lancée. Le « connais-toi toi-même » de Socrate pose en quelque sorte la possibilité de fonder une démarche philosophique sur une évidence, le *soi*. Le procédé est sensiblement le même que celui de Descartes et de Husserl. Nous nous appliquerons à trouver le sujet derrière la connaissance comme si la connaissance avait besoin d'un point d'arrimage.

Si nous reprenons le point de vue socratique, nous avons à nous poser la question suivante : Comment s'articulera le travail sur *soi* dans ce cadre? En connaissant bien la nature du travail sur *soi* nous apprenons non pas seulement les méthodes d'intervention efficaces mais aussi la nature de cette identité sur laquelle

nous travaillons. L'ouverture du *soi* sur le monde n'est pas la même selon la démarche envisagée. Le *gnothi seauton* (connais-toi toi-même) socratique laisse entendre que, préalablement à toute démarche éthique et à tout travail sur *soi*, le travail de connaissance de *soi* est nécessaire. L'*epimeleia heautou* (*souci de soi*), quant à lui, ne semble pas impliquer une telle exigence. Les objecteurs diront qu'il faut se connaître avant de pouvoir s'occuper de soi-même, ce qui n'est pas faux. Le *souci de soi* ne semble pourtant pas avoir d'exigence préalable. Nous pouvons nous soucier de nous à n'importe quel moment sans qu'aucune activité préalable ne soit nécessaire. Dans le cadre du travail identitaire, chaque forme d'expression est alors une opportunité pour se soucier de *soi*. Cela fait donc en sorte de ne dévaloriser aucune forme d'expression, chacune étant l'expression la plus parfaite possible de notre essence à un moment donné. Évidemment des ruptures sont possibles dans le devenir de l'identité. Ces « crises identitaires » expriment quand même la force qui permet à l'identité de se transformer. Le *souci de soi* n'est pas inefficace dans ce genre de situation puisque la perte de repères et la crise identitaire ne remettent pas en question sa pertinence comme ce serait le cas pour le processus réflexif du « connais-toi toi-même ». La connaissance est toujours prise au dépourvu dans des situations de rupture et c'est dans une présence à *soi*, un *souci de soi* que nous voyons le meilleur moyen de dépasser ces ruptures.

Le *souci de soi* avait cependant une signification différente chez les Anciens. Il signifiait veiller à ses affaires, voir à ses intérêts. La joute politique nécessite que nous nous soucions de nos affaires. L'activité performative ou la rhétorique implique une discussion d'où sortira un gagnant. Toute la notion de pouvoir appelle à cette capacité de mener une discussion, de la faire changer de cap. Pour que soit possible cette capacité à mener la discussion, il faut que la personne soit forte et sûre d'elle-même. L'intimité qui naît du *souci de soi* permet de développer cette force. Socrate, lui, posait le *souci de soi* comme préalable à la gouverne des autres. Le *souci soi* est pour nous une pratique plus radicale. « L'appel (qui est la structure du souci pour

Heidegger) ne « dit » rien qui serait à discuter, il ne donne aucune connaissance sur des événements. L'appel pro-voque le dasein vers son pouvoir être (...) En lui, le dasein « est » en-avant-de-soi, et cela de telle manière qu'il s'oriente en même temps en retour vers son être-jeté.»⁵³ Les jeux de pouvoir entre les individus sont continuellement en action. *Le souci de soi*, ce moment de retour à soi, est un moment essentiel pour la rencontre de l'autre. Il signifie un possible rééquilibrage des forces, un moment de composition entre deux *soi*. Il sous-entend une flexibilité dans le rapport à l'autre et non pas la rencontre entre deux entités où tout est déjà décidé d'avance. Le changement de paradigme dans le travail éthique, l'abandon du balisage *a priori* des normes éthiques à partir d'une identité fixe permettront, du moins théoriquement, ce moment du politique qu'est la négociation entre deux ou plusieurs personnes.

Comme le souligne Foucault, le *souci de soi* fut laissé de côté dans la philosophie occidentale plus particulièrement, mais pas uniquement, dans ce qu'il appelle le virage cartésien. Ce virage occulte selon nous toute la dimension de présence à *soi*. Ce que nous apprend l'être avec l'autre c'est qu'un moment primordial ne doit pas être laissé de côté, ce moment primordial étant un d'écoute de l'autre et un d'ouverture à l'autre. Ce moment est similaire à l'attitude que requiert le *souci de soi*. Si la rencontre avec l'autre est une rencontre entre deux milieux, pour conserver la richesse de la rencontre, il est essentiel que les deux milieux se composent et laissent une certaine « contagion » prendre place. La force ne vient pas du fait de connaître l'autre et de l'accepter mais bien de rendre visible le fait que les deux milieux se sont composés à partir d'une force similaire et que la force qui les pousse est sensiblement la même. Les individus évoluent et sont transformés par les rencontres qu'ils font. Le *souci de soi*, c'est cette capacité à revenir voir la composition identitaire qui s'exprime tous les jours à travers nos affections. C'est

⁵³ HEIDEGGER, Martin, *op.cit.*, p.202 et 209.

aussi la capacité à nous laisser affecter par la force qui soutient toutes ces compositions et qu'elle puisse en créer de nouvelles. Notre vision éthique de l'identité nous pousse donc à diminuer l'importance que nous donnons aux techniques de *soi* qui servent à forger des valeurs ou un certain rapport à la vérité à l'intérieur de l'individu. Le *souci de soi* moderne nous pouvons le comparer à l'exercice de l'état de l'union qu'a à faire le président américain. Nous devons dresser l'état de nos compositions identitaires. C'est une pratique très similaire à celle de la *réflexivité radicale* chez Taylor et nous y reviendrons dans notre troisième chapitre.

2.1.2) La distance éthique :

Après avoir affirmé qu'à l'intérieur du *souci de soi* se trouve un élément fondamental de la relation à l'autre, voyons tout de même les conséquences de ce rapport à *soi* sur la proximité de notre rapport à l'autre. L'élément fondamental d'une possible négociation entre les individus ne sert à rien si le rapport à *soi* nous dirige dans le cul-de-sac de la seule présence à *soi*. Retournons si vous le voulez bien au texte de *L'alciade* tel que présenté par Foucault dans son cours de 1981. Un des problèmes soulevés par le *souci de soi* est celui d'avoir le temps de se soucier de *soi*. Socrate le mentionne à Alcibiade en lui faisant remarquer l'utilisation des esclaves afin de permettre d'user de son temps pour lui-même. Se pose donc le problème de la possibilité même d'avoir le temps de se soucier de *soi*. La société capitaliste se montre assez flexible malgré qu'elle exige que les travailleurs lui sacrifient de nombreuses heures au travail. Cet état de fait peut créer l'impression que nous devons sortir de cette société afin d'avoir cette possibilité qui était accessible aux citoyens de l'Antiquité qui avaient recours aux esclaves. Une dichotomie se trouve donc au cœur de ce rapport à *soi* et pose un problème politique laissant sous-entendre que les gens qui se soucient d'eux-mêmes n'ont pas le temps de se soucier des autres.

Nous avons tenté d'établir un lien entre le *souci de soi* et l'activité politique. Le *souci de soi* impose un retour vers soi-même. Ce processus impose une certaine distance par rapport à l'étant qui était projeté dans le monde. Le sujet derrière cette attitude est perçu comme un reste, comme étant à côté du *soi*. « Dans la conscience, le dasein s'appelle lui-même, (...) L'appel, précisément, n'est pas et n'est jamais ni projeté, ni préparé, ni accompli volontairement par nous-mêmes. « Cela » appelle, contre notre attente, voire contre notre gré. (...) L'appel vient de moi et pourtant me dépasse. »⁵⁴ Il y a une distance que nous nommerons *distance éthique* qui s'établit par rapport à *soi*, le lieu de cet appel demeurant toujours inconnu. Le processus va cependant plus loin. Nous avons dit plus haut que le *souci de soi* permettait une théorie identitaire qui laissait un espace ouvert entre les individus. Il faut donc pour être conséquent bien saisir cet effet du *souci de soi* sur le rapport à l'autre. Partons d'une situation où deux individus entrent en relation afin de soutirer de l'autre quelques avantages comme par exemple, deux personnes jouant leur rôle respectif de vendeur et d'acheteur. L'un n'est pas possible sans l'autre. La suspension de ce jeu de rôle pour l'un entraîne nécessairement une prise de distance face à l'autre. La remise en question de sa position de la part d'un des belligérants entraîne nécessairement une distanciation face au rôle que jouait l'autre. Il ne faut pas se leurrer, le *souci de soi*, comme moment éthique d'une construction identitaire, induit un rapport contradictoire dans le rapport à l'autre. Cette attention particulière que nous portons à la composition identitaire favorise le mouvement à l'intérieur de notre identité et offre à la composition identitaire de l'autre une situation actuelle ouverte. Le *souci de soi* comme moment ouvre donc sur un possible rééquilibrage de *soi* et des autres.

Bien que le *souci de soi* comme nous venons de le décrire ne soit qu'un moment, la tension qui est soulevée à l'intérieur de l'individu ne peut être ignorée. Le

⁵⁴ *Idem*, p.199.

souci de soi comme moment éthique force la mise en marche de toute une procédure de réflexivité sur *soi*. Cette procédure forme un paysage de réflexion qui, en plus de donner du recul à l'individu, lui permet de réfléchir aux causes qui rendent ces rencontres avec l'autre possibles. Au mieux, elle permet de mettre en évidence les points de connexion entre les individus. Au pire, la distance induite par le moment du *souci de soi* peut porter l'individu à remettre en question ces points de connexion avec les autres. Ce moment semblera mettre fin à la relation avec l'autre. La *distance éthique* paraîtra être un problème pour une théorie du *vivre ensemble* puisqu'elle semble construire un vivre-ensemble toujours en proie à des ruptures. Ce problème n'est cependant pas insurmontable et il offre même des avantages puisqu'il induit une certaine flexibilité dans nos rapports aux autres. Pour nous, ce moment de *souci de soi* est celui où l'individu doit chercher ailleurs que dans les simples règles de la raison et du savoir vivre les raisons de son rapport à l'autre. Le *souci* apparaît de manière si soudaine, étant inscrit dans le présent, qu'aucune règle ne peut être édictée sur le rapport à l'autre. Cependant quelque chose est venu motiver notre rencontre avec l'autre. Le *souci de soi* invite donc à une pratique du *vivre ensemble* réflexive afin d'accroître sa connaissance des parties de nous-mêmes qui entrent dans la composition de nos rapports avec l'autre.

L'appel se passe de tout ébruitement. Il ne se porte pas à des paroles- et pourtant, il reste moins qu'obscur et indéterminé. La conscience parle uniquement et constamment sur le mode du faire silence, et, sur ce mode, non seulement elle ne perd rien en perceptibilité, mais encore elle contraint le Dasein ad-voqué et con-voqué à la ré-ticence de lui-même.⁵⁵

La rencontre de l'autre avec comme arrière plan cette possibilité de *souci de soi* induit naturellement une attitude de prise en compte de l'autre. Le mode du faire silence dont parle Heidegger est, dans la pratique sociale, écoute de l'autre, prise en compte de l'autre. L'épreuve du présent, c'est d'être à l'écoute de l'appel du *souci*. Parce que

⁵⁵ *Idem*, p.198.

se soucier de *soi* induit aussi que nous soucions de l'autre. Nous devons prendre en compte l'impact de l'autre sur nous-mêmes ce qui nous informe sur nous-mêmes et sur la nature de l'autre.

Ce que nous remarquons le plus suite à la rencontre avec l'autre est souvent ce qui est différent. Nous nous rencontrons par ce qui crée de la distance entre-nous. Le plus frappant c'est bien ce qui nous dérange. La résistance au présent peut nous permettre de désamorcer en partie le problème. L'expression de l'identité peut engendrer des distances mais les forces qui les forment sont toujours compatibles. L'autre cherche ce qui est le plus utile pour lui, l'expression de lui-même s'incarnant dans son milieu de la manière la plus adéquate possible. Les distances seraient problématiques si nous traitions l'expression comme une forme achevée, il s'agit plutôt d'une tentative d'exprimer une force, un désir ou un effort. Nous ne devons donc pas nous arrêter aux distances. D'ailleurs plus les distances se présentent avec intensité plus elles traduisent une force qui est grande. Une certaine forme de respect devrait découler de cette rencontre avec un être fort. La chose n'est pas évidente et les distances s'estompent rarement si nous n'avons pas à faire à des personnes très flexibles qui tirent une réelle joie à exprimer leur force de différentes manières afin de tenir compte de leur milieu.

2.2) Évaluation immanente des techniques de soi.

2.2.1) La théorie des affects de Spinoza :

Dans cette partie nous souhaitons examiner les conséquences d'une stricte immanence des techniques de *soi* sur le processus identitaire. À partir des travaux de Foucault, nous avons pu établir la différence entre deux moments du rapport à *soi*. Le

premier moment met en marche les techniques de *soi* et le travail sur *soi*, il a pour base le « connais-toi toi-même » socratique. Le second est un moment de présence à *soi*, le *souci de soi* qui s'inscrit dans le présent. Ces deux moments, nous l'avons vu précédemment, inscrivent une distance entre le *soi* et l'expérience et entre le *soi* et l'expression du *soi* dans l'expérience. C'est cette distance que nous avons nommé *distance éthique*. À partir de cette distance il est possible de nous poser la question de la nature de l'homme. Comme nous l'avons démontré dans la première partie de ce travail, la substance chez Spinoza est expressive et le mode est une forme d'expression de cette substance. Il n'est pas rigoureux de dire que l'homme dans la définition qu'en fait Spinoza est toujours expressif. Cela laisserait entendre que tout homme est libre et toujours cause adéquate de ses actions. Cependant, il n'en est pas ainsi; l'homme est affecté de différentes manières et le plus souvent ses affects le rendent triste et impuissant. Nous verrons maintenant comment la définition de l'homme que donne Spinoza influence la manière dont nous envisageons notre rapport à *soi* et notre rapport aux autres. Après avoir constaté qu'une distance se dégageait entre le *soi* et le monde qui nous entoure, nous essaierons de voir comment agir sur nous-mêmes et auprès des autres de manière à respecter notre nature.

Quelle est cette nature et de quelle manière l'expérimentons-nous? Il n'est pas question ici d'établir une théorie de l'homme nature mais plutôt de poser notre attention sur la manière dont les hommes expérimentent leur propre nature. Quand nous disons que l'homme est affecté de différentes manières, nous sous-entendons que le lien qu'il entretient avec le monde qui l'entoure est extrêmement important. Être affecté, c'est être en relation avec quelque chose qui affecte. Cette affection peut venir de l'extérieur, du monde environnant ou des gens qui nous entourent. Ces affections sont alors dites passives dans la déclinaison spinoziste. Elles sont passives puisqu'elles ne font pas appel au *soi* qui n'est donc pas cause des effets produits chez lui étant plutôt victime des circonstances. Les affections dites actives sont elles aussi possibles. Elles se produisent lorsque que le *soi* se trouve déterminé de l'intérieur à

l'action. L'homme, en tant qu'il est affecté, se trouve en relation avec l'extérieur ou avec lui-même. La vie affective de l'homme nous informe sur une partie de l'homme dont la nature est d'être le réceptacle ou le théâtre des phénomènes de cette vie affective.

Qu'il soit déterminé de l'intérieur ou de l'extérieur, l'homme en tant qu'il est affecté est toujours réceptacle et n'est nullement libre de toute détermination au sens où il serait impliqué dans sa vie affective. Nous n'avons pas de contrôle sur nos affections. Ce n'est qu'en transformant notre mode de pensée que nous transformons les affections qui en découlent. Le pouvoir de l'individu est donc indirect sur sa vie affective. Que peut donc nous apprendre cette vie affective? Nous devons explorer les conséquences de cette dernière dans le rapport à l'autre. Les affects nous informent d'une double manière : d'une part ils nous informent sur la nature de l'objet qui nous affecte et, d'autre part, sur la manière dont nous percevons cette affection. Les affections nous permettent donc d'apprendre non seulement sur le monde qui nous entoure mais aussi sur nous-mêmes en tant que réceptacles de ces affections. Nous devons donc déduire que ce sujet affectif se présente comme une possibilité pour le *soi*, une possibilité d'apprendre à se connaître, une possibilité à transformer son mode d'être. Les affections ne nous apprennent rien cependant sur notre capacité à nous servir de ces affections pour apprendre. Cette « volonté de savoir », le *conatus* comme l'appel Spinoza, ne dépend pas de cette capacité à être affecté. Cette possibilité à être affecté est toujours déjà remplie, notre désir ayant machiné comme il le pouvait notre rapport au mode de manière à remplir notre capacité à être affecté. Cependant, seules les affections dites actives viennent nourrir d'une certaine liberté cette partie de nous-mêmes, notre désir en quelque sorte, et lui donnent de la puissance. Mais cette puissance est toujours exprimée à son maximum, partagée entre les affects actifs et les affects passifs. Nous mesurons donc la puissance d'un individu par la capacité qu'il a à être affecté. La question est maintenant de savoir la place du *soi* dans la jouissance de cette puissance car le fait que cette capacité à être affecté

soit remplie d'affections tristes rend l'individu impuissant, las et sans énergie pour faire le bond vers les autres.

Quand nous comprenons que même la tristesse est une affirmation d'un certain pouvoir de l'individu nous lui donnons d'emblée une certaine importance. En accordant de l'importance à l'expression de cette tristesse nous lui reconnaissons une certaine valeur et il est plus facile de nous rapprocher d'elle. Cette théorie des affects nous permet de nous détacher de notre impuissance qui n'est pas au fond impuissance par manque de pouvoir mais par manque **de capacité à s'en servir**. Comme le rapporte Ferdinand Alquié dans le *Court traité* Spinoza affirme que « le connaître est pur pâtre. »⁵⁶ En nous dégageant de notre affliction et en trouvant tout de même quelque chose de positif dans notre capacité à être affectés naît la possibilité d'aller vers ces affects actifs, d'éprouver une certaine joie en contemplant la partie active de nous-mêmes. Les affections sont possibilités de connaissance, de transformation. Il suffit de retrouver l'expression de notre *conatus* pour éprouver un petit signe de joie et pour stimuler notre appétit vers cette capacité à être actifs. La première étape de l'éthique spinoziste est d'accumuler le plus de passions joyeuses possibles pour qu'un renversement soit possible. La joie est une pratique sociale et certains comme Michel Maffesoli en font le ciment du social. Explorons donc le devenir actif qui est source de joie pour l'individu.

2.2.2) Le devenir actif :

S'il y a une partie importante dans *L'éthique* de Spinoza c'est bien celle du devenir actif. En devenant actif, nous pouvons libérer notre potentiel de puissance qui est toujours déjà rempli et que nous devons dégager de la tristesse qui nous plonge

⁵⁶ ALQUIÉ, Ferdinand, *op.cit.*, p.184.

dans un mode réactif plutôt qu'un mode actif. La possibilité d'être actif repose sur la possibilité de l'individu de former des idées adéquates. Elle apparaît avec le deuxième genre de connaissance. C'est à partir de ce moment que les gestes et les rencontres de l'individu cessent d'être conditionnés par des causes extérieures. C'est en ce sens que nous pouvons entendre le devenir actif, l'individu prend part au monde qui l'entoure, il cesse de le subir. « L'âme est active seulement dans la mesure où elle connaît. »⁵⁷ Être actifs ne veut donc pas seulement dire agir quand nous connaissons déjà les effets de notre action mais plutôt cesser de nous soucier des effets parce que nous sommes assurés que la cause de ces effets est adéquate. C'est nous-mêmes que nous connaissons et que nous reconnaissons comme cause adéquate. Nous nous devons de bien comprendre les effets de notre action tout en acceptant que les effets de nos gestes ne soient plus de notre responsabilité quand ils entrent dans le réceptacle qu'est l'autre.

En effet, nous pouvons nous enquérir de l'état de quelqu'un en lui demandant s'il est de bonne humeur. La réception de la question n'est plus de notre ressort. Si la personne reçoit la question en nous répondant : « Qu'est-ce qu'il y a ? J'ai l'air bête ? » Notre intention de nous enquérir de l'état de cette personne se voit interprétée de manière complètement différente de ce que nous le souhaitions au départ. Cet exemple montre bien que ce n'est pas parce que nous avons acquis une grande connaissance pouvant nous permettre de bien comprendre les effets de nos gestes que disparaissent toutes les ambiguïtés. Cela fait partie de cette connaissance qui nous aide à devenir actifs. Nous ne pouvons pas acquérir une connaissance de plus en plus grande en nous rattachant à des affections sur lesquelles nous n'avons aucun contrôle. Pourquoi nous sentirions-nous mal face à la personne interrogée dans mon exemple ? D'un point de vue éthique, et dans le cadre de notre théorie de l'identité, nous devons comprendre que l'autre a une idée de lui-même qui lui fait croire qu'il a l'air bête.

⁵⁷ SPINOZA, *op.cit.*, p.243.

Cela fait partie du devenir actif. Les affections sur lesquelles nous avons le contrôle sont les nôtres dans la mesure où nous pouvons travailler à transformer notre mode de pensée. Nous ne pouvons pas contrôler la manière dont les autres reçoivent ce que nous leur disons.

Le rapport du devenir actif avec la joie est très étroit. La joie accompagne la capacité que nous acquérons à exprimer notre composition identitaire. Toutes ces nouvelles capacités, tout ce travail que nous effectuons sur nous-mêmes quand ils viennent à s'exprimer nous remplissent d'un sentiment de puissance, un sentiment de joie. La joie, nous l'avons vu dans la première partie de notre travail, ne représente pas un état mais le passage vers une perfection plus grande. Nous avons aussi vu que la volonté n'était pas l'élément moteur de l'éthique. Spinoza affirme que « ...ceux qui croient qu'ils parlent, ou se taisent, ou font quelques actions que ce soit, par libre décret de l'âme rêve les yeux ouverts. »⁵⁸ La volonté n'est pas libre en tant qu'elle dépend de notre mode d'être, de l'état de notre connaissance. Seul un affect contraire peut faire disparaître un autre affect. Le fait de voir ce nouvel affect côtoyer celui dont nous voulons nous séparer ne doit pas nous plonger dans la confusion mais, au contraire, nous remplir de joie puisque cela démontre la possibilité que nous puissions devenir de plus en plus actifs.

Spinoza affirme qu'à l'intérieur de toute affection réside un noyau positif. Les causes de notre désir, celles-là mêmes qui sont responsables de la forme de l'affection qui nous frappe, sont toujours positives. « Il est donc établi par tout cela que nous ne nous efforçons à rien, ne voulons, n'appétons et ne désirons aucune chose, parce que nous la jugeons bonne; mais, au contraire, nous la jugeons bonne parce que nous nous efforçons vers elle, la voulons, appétons et désirons. »⁵⁹ Nous nous souhaitons que ce qui est utile pour nous-mêmes et, en ce sens, nous agissons toujours au mieux de

⁵⁸ *Idem.*, p.140.

⁵⁹ *Idem.*, p.145.

notre connaissance. Devenir actifs n'a rien à voir avec faire, mais avec tenir compte, comprendre ou situer. Quand nous devenons actifs nous assumons tous les sous-entendus nécessaires à l'expression de nous-mêmes. Nous donnons par le fait même une certaine importance au monde qui nous entoure, nous assumons notre interconnexion avec celui-ci. Pour l'autre cela signifie que nous avons tenu compte de lui dans l'expression de nous-mêmes. Le problème vient de toutes ces attentes que nous avons envers nous-mêmes et qui sont souvent irréalistes.

La disparition des affections qui renferment de la tristesse ne peut avoir lieu sur le champ. La tristesse vient souvent de la cohabitation de modes de pensée. Nous avons conscience que nous avons agi dans le sens de nos vieux affects et nous nous attristons de voir que nous ne pouvons faire autrement. Il est normal que durant ce stade de cohabitation, de devenir actifs, des relents de nos vieilles affections ressurgissent. Le moment est alors idéal pour retourner au noyau positif de ces affections pour ne pas sombrer dans l'impuissance. Ce moment de cohabitation est-il permanent? Spinoza semble le laisser entendre quand il dit, dans la cinquième partie de *L'éthique*, que seule une petite partie demeure mortelle. Spinoza affirme en effet que notre partie active, celle qui caractérise l'âme en tant qu'elle est connaissante, est immortelle. Donc si la cohabitation est le lot des modes d'être que nous sommes, il ne faut pas faire trop de cas de la persistance de certains affects. Il faut nous employer à libérer notre désir de la tristesse qui peut provenir de nos attentes irréalistes. Le devenir actif est la voie de la béatitude. Le passage décrit par Spinoza d'un être dominé par les passions à un être actif se fait à travers l'accumulation de passions joyeuses. Le processus est lent et graduel. Les passions joyeuses doivent d'abord s'accumuler pour faire en sorte d'augmenter cette portion de nous-mêmes qui est active. La joie vient enrichir un potentiel de puissance à partir duquel peuvent apparaître des affections actives. C'est bien là la question : Comment faire en sorte de passer des passions joyeuses à des affections actives? La question est pratique et non théorique. Elle ne sera jamais résolue si nous ne tentons pas de la résoudre.

2.2.3) La découverte de soi à travers une éthique non méthodique.

À force d'évoluer dans le monde et d'en être affectés nous avons de plus en plus l'occasion de découvrir notre identité. Ce rapport double au monde à travers lequel nous apprenons sur nous-mêmes et sur le monde nous transforme par la même occasion. Les phénomènes de persévérance et d'investissement sont à la base de ce rapport à *soi*. Nous voulons voir si à partir des règles qui président à la découverte de *soi* peut se dégager quelque chose comme une économie du *soi*. Pour devenir actif, l'individu doit agencer les rencontres et ses rapports au monde de façon à être affecté le plus possible par la joie. Comment faire en sorte que la persévérance se produise dans des gestes qui nous rapprochent de cette joie? Est-ce que *L'éthique* de Spinoza nous assure que le changement qui se produit à travers l'acquisition de connaissances fera en sorte de nous éloigner de l'impuissance? Rien n'est moins sûr. En effet, pour Spinoza, il ne semble pas que la nature humaine soit tournée de quelque manière que ce soit vers cette recherche de la joie. Comme nous l'avons vu plus tôt la recherche de l'utile est le point de départ de *L'éthique* mais l'orientation éthique s'arrête là. C'est bien là l'ambiguïté de *L'éthique* de Spinoza. Il n'y a pas de réelle orientation dans l'édiction de normes éthiques. La seule exigence est de connaître progressivement la nature de notre entendement et de le transformer lentement afin que le contentement de *soi* soit possible. Tous les efforts faits en cette direction doivent être vus comme un investissement. Ils marquent les individus qui ne peuvent pas oublier qu'ils ont fait des pas dans cette direction. Cependant, le phénomène est aussi vrai dans le sens inverse. Les passions ont, elles aussi, le poids des investissements passés. Le problème est donc important : est-il possible de nous défaire de nos passions malgré l'habitude et, à l'inverse, une pratique quotidienne nous assure-t-elle la voie de la béatitude? Le phénomène d'investissement doit être vu comme une graine que nous semons. Ce n'est pas parce que l'on coupe la pelouse que la racine est éliminée. Se déraciner de son milieu peut s'avérer un effort beaucoup

trop grand pour de nombreuses personnes, la seule solution est d'y demeurer et tenter de le transformer lentement.

Avant de découvrir la cause d'un affect, il est possible que le chemin à parcourir soit long. La période de cohabitation peut parfois être longue. Avant la disparition d'un affect, l'affect contraire doit s'exprimer de manière à faire disparaître son opposé. Pour cela, il faut réorganiser notre milieu de manière à ce que de nouveaux affects soient possibles. C'est pour cette raison que l'éthique spinoziste semble laisser les normes éthiques sans réelle force puisque celles-ci ne sont utiles qu'un temps. La disparition de l'affect ne se fait pas par un contrôle plus serré du comportement de l'individu. Elle se produit par la connaissance adéquate de la cause de cette affection. C'est pour cela que nous disons que le processus ne dépend pas d'une méthode. Tous les moyens sont bons pour faire naître l'affect contraire à celui qui nous rend triste. Quand l'individu reconnaît les causes de son impuissance et de sa tristesse et quand il comprend qu'il peut les remplacer par des causes de joie et de puissance, c'est à ce moment que peut survenir le changement. À ce moment, nous cessons de naviguer dans les eaux troubles, la terre est à portée de vue. Les affects cessent d'avoir prise sur nous quand nous en connaissons les causes, ils perdent de leur force dès lors nous reconnaissons un comportement substitut plus utile à notre joie. C'est pour cette raison que Spinoza affirme qu'il ne sert à rien de s'interdire certaines actions que nous savons néfastes. Ces actions vont disparaître d'elles-mêmes avec la connaissance que nous allons acquérir. Rappelons ici que la connaissance n'est pas seulement une connaissance factuelle. **La connaissance transforme littéralement le mode de pensée.**

Les conséquences d'une éthique non méthodique comme celle de Spinoza sur l'identité d'un individu sont très importantes. Le sujet spinoziste peut sembler plein de velléités. La cohabitation de plusieurs modes de pensée peut laisser croire à une identité mal assumée. Le fait que le travail éthique permette la cohabitation de

plusieurs formes de l'expression de notre identité ne veut pas dire que l'identité soit inexistante. Cette multiplicité inhérente à une éthique non méthodique avant de devenir une richesse pose un problème de consistance. La possibilité de passer d'un mode de pensée à un autre nous permet de partager le mode de pensée de gens qui nous entourent et donc de mieux les comprendre. Cette cohabitation peut cependant faire en sorte de nous égarer. C'est d'ailleurs pour cette raison que les analyses de Gilles Deleuze nous semblent tellement pertinentes. Ses deux ouvrages regroupés sous le thème de capitalisme et schizophrénie trouvent un écho au problème du sujet éthique spinoziste. Le sujet spinoziste, par son parcours à travers la connaissance, exprime souvent un très haut niveau d'ambiguïté. Une ambiguïté qui peut faire croire à la folie. Rapprochons cette idée d'ambiguïté au traitement que Deleuze fait de la schizophrénie.

Il apparaît toutefois que la schizophrénie nous donne une singulière leçon extra-oedipienne, et nous révèle une force inconnue de la synthèse disjonctive, un usage immanent qui ne serait plus exclusif ni limitatif, mais pleinement affirmatif, illimitatif, inclusif. Une disjonction qui reste disjonctive, et qui pourtant affirme les termes disjoints, les affirme à travers toute leur distance, sans limiter l'un par l'autre ni exclure l'autre de l'un, c'est peut-être là le plus haut paradoxe. « Soit...soit », au lieu de « ou bien ».⁶⁰

Ce débordement de la loi par une éthique non méthodique cause une ligne de fuite de l'esprit et de l'identité. Cette ligne de fuite cesse d'être un problème quand la destination n'est plus un enjeu et que la capacité de se reconnaître à travers toutes ces expressions est acquise. Le sujet n'est plus alors un sujet de droit qui doit remplir certains critères avant de s'exprimer mais un sujet de force qui est la condition d'énonciation de son pouvoir créatif, pouvoir ainsi libéré des contraintes et libre d'expression.

⁶⁰ DELEUZE, Gilles, *Anti-oedipe*, p.90.

Le rapport au présent est fondamental afin de dépasser cette multiplicité problématique. Le présent est le test de la réalité. Une méditation sur le présent fait ressortir la force derrière cette multiplicité. Il faut une grande force pour jouer ces nombreux modes d'être. Le rapport au présent nous empêche de sombrer dans le théâtre de nos représentations, dans l'imagination et les jeux de rôle qui peuvent en découler. Nous devons rester capables de nous détacher de cette multiplicité au sens où nous ne devons pas nous croire pris dans le déchirement interne d'un sujet multiple mais plutôt être les habitants d'un espace riche que nous animons. Le rapport au présent est fondamental afin de préserver la liberté derrière le jeu. Mais du point de vue du *social*, les conséquences de cette multiplicité des individus pour le vivre ensemble sont nombreuses. Elles remettent en question la possibilité de grand mouvement et elles expliquent bien l'éclatement du social. La cohabitation au sein de l'individu ou la présence de nombreux modes de pensée (mode d'être) explique que de nombreux groupes puissent exister et trouver un certain écho auprès de la société. La cohabitation met sérieusement en doute les capacités de mobilisation à grande échelle autour d'une idée; le mouvement demeure toujours ouvert à des déchirements internes non pas impossibles mais peu probables. En ce sens cette multiplicité agit comme un rempart aux idées et aux mouvements à tendance totalitaire. Elle assure un potentiel critique au sein de l'individu autant par rapport à lui-même que par rapport au monde qui l'entoure.

2.2.4) Les limites de l'entendement :

Le processus de la transformation identitaire pose un problème. Vaut-il la peine de travailler à la chose? Il faut se poser la question en se souvenant qu'une bonne partie du travail se fait bien malgré nous à cause des affections provenant de nos milieux. Il y a donc un fort niveau d'interconnexion entre l'individu et ses milieux. Si une bonne partie du travail se fait « dans notre dos », par l'intermédiaire

des milieux, cela veut-il dire que notre rôle dans le processus identitaire soit diminué? Approfondissons la question du vide qui fut mis en lumière par notre réflexion sur le devenir inhérent à l'identité. Nous pourrions peut-être éclairer notre dernière question. Le vertige devant ce vide pourrait se traduire par ces questions : « Pourquoi cette définition de moi-même? » et « Pourquoi ces normes éthiques si je suis continuellement en changement? » La logique se trouve impuissante face à un problème semblable. L'entendement cherche à donner un sens et pourtant il ne semble pas possible de trouver les motivations internes à ces questions. Quand nous avons connu le vertige, il est difficile de prendre au sérieux les raisons qui font appel à la raison instrumentale. Il y a toujours un arrière-goût d'inutilité derrière l'argumentation.

Le problème du sens est fondamental quant au travail identitaire et au travail éthique. Le changement inévitable dans les deux domaines, identitaire et éthique, laisse le pouvoir de représentation de l'entendement aux prises avec des contradictions importantes. Les normes éthiques peuvent changer de telle sorte que les principes qui les supportent semblent aller dans des sens contraires pour la conscience ordinaire. Faire du sens à partir de cette contradiction, user de notre pouvoir représentatif pour faire disparaître les deux contradictions nous plongera dans des théories loufoques si nous oublions les raisons derrière ces règles. C'est la cause de ces règles qui importent et non la règle elle-même. C'est en ce sens que Deleuze dit : « ...qu'il est certain que les idées « représentent » quelque chose, mais précisément, elles représentent un objet parce qu'elles expriment sa propre cause. Il y a donc un contenu de l'idée, contenu expressif et non représentatif, qui renvoie à la puissance de penser. »⁶¹ Or, la contradiction exprime une cause qui n'est pas adéquate. L'intention n'étant pas claire, les effets qui en découlent sont perçus comme contradictoires. De même, les règles éthiques que nous nous donnons

⁶¹ DELEUZE, Gilles, *Spinoza, Le problème de l'expression*, p.124.

représentent bien quelque chose mais cette représentation n'est rien en comparaison de la cause de la règle. La cause de cette règle c'est l'expression de notre force à travers un certain mode de pensée à un moment précis. En cela, elle nous révèle un peu de notre identité.

Pour bien comprendre, nous devons mettre en perspective le rôle que nous réservons à la pensée et à son pouvoir représentatif. Revenons à ce que Spinoza disait sur la conscience, peut-être serons-nous capables de dénouer cette impasse. Selon Spinoza, les hommes se croient libres parce qu'ils ont conscience de leur volition. Il dénonce profondément le caractère erroné que nous réservons à la conscience. Il sait que la conscience est toujours en retard, elle perçoit les effets mais n'a aucune influence sur les causes. Être conscient de l'effet ne peut en rien modifier la cause qui nous a déterminés à agir de la sorte. La conscience n'est que le redoublement d'une idée, l'idée de l'idée. Il n'y a aucune force à l'intérieur de la conscience si ce n'est qu'une capacité de capture, un calque. Dans une perspective éthique et identitaire, la conscience ne sert à rien, elle n'aide en rien à être ce que nous sommes. Le problème spinoziste de la liberté se pose en termes d'affects. La conscience n'a aucun pouvoir sur les affects. Il est possible d'avoir conscience de ces affects mais cette conscience ne peut en rien les transformer. En effet, de nombreuses personnes ont conscience d'agir de façon contraire à ce que la raison leur enseigne être bon mais pourtant elles continuent dans le même élan. L'exemple du fumeur qui se dit qu'il faut bien mourir de quelque chose illustre parfaitement le défi éthique que n'arrive pas à relever la conscience. La liberté ne se trouve pas au niveau de la conscience, nous l'affirmons avec Spinoza. C'est en jetant un sérieux coup d'œil aux affects tristes que s'éclaire le rôle de la conscience. Nous nous en voulons de vouloir quelque chose et de ne pas l'avoir. Nous le voyons bien c'est là le syndrome d'une pensée statique où la volonté ne fait que nous rendre deux fois tristes. La première fois parce que nous subissons une situation mauvaise pour nous et la seconde, parce que nous nous en voulons de ne pouvoir rien y changer.

L'impossibilité d'accepter ce qui est vient du fait que nous attribuons à la conscience un rôle qu'elle ne saurait jouer. Spinoza l'avait compris et c'est pour cette raison qu'il cherchait ailleurs le moteur éthique. Être conscient qu'une affection agit sur nous comme un poison, cela ne nous fait pas connaître une alternative. Une affection, disait-il, ne peut-être détruite que par une affection contraire et plus forte encore. Être conscient de ces affections n'aide en rien le fait de créer une nouvelle affection. « Arracher la conscience au sujet pour en faire un moyen d'exploration, arracher l'inconscient à la signifiante pour en faire une véritable production, ce n'est assurément ni plus ni moins difficile qu'arracher le corps à l'organisme. »⁶²

Dans un sens similaire les capacités de la volonté sont décriées. La volonté pour Spinoza n'est rien d'autre que l'entendement. La volonté n'est pas autonome et ne peut donc rien dans le travail éthique. Cette affirmation est difficile à accepter, difficile à comprendre. Le vieil adage populaire *quand on veut on peut* nous informe sur le rôle ordinaire que nous accordons à la volonté. La logique de Spinoza est pourtant simple, nous ne voulons que ce que nous savons être utile pour nous. L'idée étant l'acte même de penser nous comprenons un peu mieux le rapprochement à faire entre entendement et volonté. Ce rapprochement resterait incompréhensible si nous concevions les idées comme des choses statiques. La pensée en acte est donc un mode d'être, un état de la connaissance. C'est pour cette raison que nous ne pouvons pas user de volonté pour transformer notre parcours éthique. La volonté est déjà à l'œuvre dans l'expression de notre mode de pensée. Elle ne saurait que se surajouter à l'expression. Il faut donc que quelque chose d'autre que la volonté soit le moteur de l'effort éthique.

⁶² DELEUZE, Gilles, *Mille plateaux*, p.198.

La conscience nous met dans la situation où les modes de pensée cohabitent au sein d'un même individu. Cette contradiction au sein de la pensée est, dans la pensée hégélienne, le moteur du processus d'apprentissage. Au fond, qu'est-ce que le travail éthique ou le travail identitaire si ce n'est l'acquisition de connaissances permettant de transformer notre mode de pensée? Nous n'avons pas la prétention de pouvoir mettre en lumière la pensée hégélienne de la phénoménologie de l'esprit mais nous devons discuter d'un point qui nous intéresse au premier chef, celui des conséquences de la dialectique sur une théorie de l'identité. La pensée hégélienne répond aux critères que nous avons préalablement établis à propos du devenir de l'identité. En fait, la dialectique tente de décrire le mouvement interne du sujet qui se transforme à travers une série de synthèses qui viendraient pousser la dialectique vers l'avant. Si cependant, nous portons notre attention sur un moment de la dialectique, en suivant l'exemple du mathématicien qui grâce au calcul différentiel saisit un point sur une courbe, nous découvrons l'un ou l'autre des pôles du processus de synthèse.

La raison donne un sens important à la contradiction puisqu'elle la voit comme un processus nécessaire à son éducation. Cette valorisation de la contradiction laisse la place et même valorise cette posture d'être déchiré. Taylor, qui a beaucoup travaillé Hegel, disait à la fin de son livre sur les sources de l'identité moderne que « le pouvoir d'affirmer est en nous. Et dans ce conflit, nous découvrons qu'il est insensé de le tourner contre nous. Ce qui, en réalité, appelle l'affirmation est ce pouvoir même et tout ce moule dans lequel il s'inscrit, et qui lui est essentiel. »⁶³ Cette affirmation, Taylor la rapprochait de la volonté de puissance nietzschéenne. Pourtant lui qui a travaillé si longtemps Hegel ne sous-estimait pas l'attachement de la raison à ce processus de contradiction. La raison veut jouer un rôle, le sujet a peur d'être laissé derrière. C'est pour cette raison qu'il semble impossible à Taylor de trancher la question de la dialectique comme moteur de l'affirmation identitaire.

⁶³ TAYLOR, Charles, *op.cit.*, p.566.

« Est-ce là le dernier mot? Faut-il nécessairement nier quelque chose? Sommes-nous condamnés à opter entre diverses formes de lobotomie spirituelle et de blessures auto-infligées »⁶⁴ Taylor se voit obligé de reconnaître la force incroyable d'attachement de la raison à ce processus contradictoire. Vaut mieux la contradiction que l'errance, croyons-nous entendre.

Une autre question se pose : Est-ce que la dialectique a le pouvoir de transformer les affects? Autrement dit, est-ce que la contradiction permet la création de valeurs? Au mieux la contradiction opère un déplacement qui fait que le sujet évite, en cherchant ce qui lui procure le plus de joie possible, un des pôles de la contradiction. Mais cette volonté en fin de compte existe à cause de cette contradiction. Pour qu'il y ait donc effectivement création, il faut que la volonté elle-même disparaisse. Nous avons le sentiment que la contradiction ne dépasse pas le stade de la réaction. En cela nous ne voyons pas comment la contradiction pourrait être dite créatrice de valeurs. La question qui est en jeu pour l'identité est la possibilité même de réel changement. Si les deux éléments de la contradiction doivent exister, pouvons-nous réellement parler de transformation? Le devenir hégélien repose sur l'idée que la contradiction induit un mouvement dans la subjectivité. En nous basant sur l'éthique de Spinoza cela n'a pas de sens. Comme le dit Deleuze : « Le négatif n'échoue pas seulement à mouvoir la pensée, il est le symptôme par excellence d'une pensée qui ne se meut pas, habitée du souci primordial de se conserver. »⁶⁵ L'erreur fondamentale dans cette question de la dialectique est de croire que la tension qu'elle entraîne mène à la résolution des contradictions. Peut-être qu'effectivement la tension s'estompe et disparaît mais ce n'est certainement pas à cause de cette contradiction. Si la connaissance peut entraîner une transformation identitaire, cette connaissance ne s'acquiert pas dans la dialectique. La transformation est empêchée par la dialectique. La dialectique nécessite la coexistence des deux

⁶⁴ *Idem*, p.649

⁶⁵ DELEUZE, Gilles, *Qu'est ce que la philosophie?*, p.55.

contraires et, en cela, conserve le *statut quo* au sein du sujet. Le réflexe du *soi* de s'identifier, de se fixer est tel que cette contradiction devient le jeu qui masque ce réflexe. L'illusion de la représentation est très forte. Nous vivons la contradiction et croyons la dépasser en surajoutant de nouveaux affects. Ce sont cependant les mêmes affects portés un peu plus loin, ornés de tous les artifices que l'entendement aura su lui greffer. Mais l'entendement ne peut rien pour transformer l'identité. « Le mouvement se fait toujours dans le dos du penseur, ou au moment où il cligne des paupières. »⁶⁶

2.3) *Résumé :*

Comme le ferait un artisan, reprenons le fil de ce deuxième chapitre. Tel qu'annoncé nous avons commencé par jeter un coup d'œil aux implications politiques du rapport à soi. En explorant le concept de souci de soi nous avons dégagé un moment hautement critique de la présence à soi, un moment de présence à soi radical. Ce moment, nous l'avons vu, est toujours déjà possible sans parcours préalable. Le souci de soi provoque l'individu vers son pouvoir être, il le place en posture d'écoute par rapport à ce qu'il devient. Cette posture est essentiellement ouverture, ouverture face à soi mais aussi face à l'autre.

Nous avons aussi constaté que ce moment impliquait une certaine distance, une distance éthique comme nous l'avons nommée. La question qui découlait de cette distance était celle de savoir si cette distance devait se résoudre par un isolement de l'individu. C'est plutôt un individu hautement intriqué dans ses relations à l'autre qui nous est apparu. Ainsi cette distance rendait plutôt possible de porter un regard critique sur nos relations à l'autre. La création commune de ces ramifications communautaires implique donc un rapport critique à l'autre. Pour garder les liens

⁶⁶ *idem*, p.24.

vivants, il faut que les individus revisitent leur connexion à la lumière de ce dégagement. Ce sont donc par ces deux premiers sentiers que nous avons commencé notre exploration.

La seconde partie de ce deuxième chapitre traversa le moment crucial de l'évaluation immanente des techniques de soi. Nous avons d'abord dressé les contours d'un soi qui, pour apprendre à se connaître, doit reconnaître qu'il est intimement lié à son environnement, aux choses et aux personnes qui l'entourent. La théorie des affects que nous avons tracée nous montre à quel point l'essentiel du soi est passif, réceptacle. C'est pour cette raison que notre parcours s'est poursuivi en tentant de mettre en lumière comment devenir actif. Bien que l'essentiel du soi se trouve dans cette posture « passive » nous avons tout de même appris que derrière toute expression de soi se trouve une force de production, donc un noyau positif. C'est en utilisant ce noyau positif que nous devenons actifs.

Le parcours nous faisant passer du statut d'être passif à un être actif ne se révèle pas être des plus simple. Le phénomène de cohabitation des modes de pensée nous a cependant révélé une richesse pouvant être utile pour nous permettre d'entrer en connexion avec les autres. Nous avons tenté d'évacuer les jugements par rapport à cette cohabitation de manière à la vivre sans crise. Nous avons vu, dans la dernière partie de ce chapitre, les limites de l'entendement particulièrement face à ce phénomène. Nous avons voulu donner la place qui lui revient à cet outil du soi de manière à ce que nous ne soyons pas tentés de faire du sens avec quelque chose qui n'en a pas ou avec quelque chose dont le sens nous échappe. Nous y avons aussi présenté le rôle de la conscience ainsi que celui de la volonté dans ce qui constitue la tâche éthique qu'est celle de devenir actif. Si la volonté et la conscience ne sont pas parties prenantes au travail, le phénomène de cohabitation ne doit pas être vu comme un phénomène de stagnation du travail. Il correspond à un degré plus élevé de complexité dans lequel il incombe au soi de retrouver les noyaux positifs de son

expression. Ce n'est donc pas en choisissant un mode de pensée que nous avançons mais en trouvant ce qui nous rend actifs dans chacun des modes de pensée.

Ce deuxième chapitre nous a donc permis d'entrevoir à quel point la recherche identitaire était une pratique sociale, à quel point l'expression de soi montrait un soi intriqué dans son environnement. Il nous apparaît maintenant que l'identité ouvre sur le vivre ensemble. Maintenant continuons pour découvrir ce qui assure la possibilité de ce vivre ensemble.

III) L'identité et le rapport à l'autre :

3.1) *L'autre comme partie de moi-même.*

3.1.1) L'autre comme source de consistance.

Nous avons constaté dans les deux précédents chapitres que le travail éthique visait une transformation de *soi*. Au cœur de cette transformation nous affirmons qu'il se développe ce que nous pouvons appeler une *force éthique* qui augmente ou qui diminue avec le rapport que l'individu entretient avec le changement opéré. Loin d'être un donné *a priori* le pouvoir d'être nous-mêmes doit être conquis. Cette capacité est une pratique et, en tant que telle, elle fluctue avec le rapport que nous entretenons avec elle. La connaissance de *soi*, comme nous l'avons vu au cours du deuxième chapitre, enrichit notre rapport à la pratique de *soi* mais elle ne saurait expliquer notre persévérance face à cette dernière. La *force éthique* vient de ce moment privilégié avec nous-mêmes où nous nous surprenons à exprimer avec plus d'intensité et de clarté la force qui nous habite. La *force éthique* se nourrit de la joie que nous éprouvons par rapport à nous-mêmes. Or l'intensité se trouve grandie lorsque nous saisissons toute l'interconnexion des réseaux de forces dans lesquels nous évoluons et auxquels nous participons. Plus nous avons une idée adéquate de ce réseau, plus nous en tirons de la joie et plus grande est l'intensité qui nous habite. La *force éthique* comprend autant les forces inconscientes que conscientes qui nous habitent. Le social et le rapport à l'autre sont d'ailleurs des terreaux fertiles à l'enrichissement de la *force éthique*.

En effet certaines parties de nous-mêmes correspondent à des parties des autres. Rien ne peut être plus compatible à l'Homme que l'Homme lui-même. Loin d'être une addition banale des parties la rencontre entre individus se solde souvent de manière à ce que le tout soit plus grand que la somme des parties. En fait, la rencontre conjugue deux aptitudes à exprimer l'être qui s'enrichissent mutuellement. C'est un phénomène à partir duquel les individus s'offrent un support réciproque. L'activité humaine est l'exemple le plus frappant de ce débordement de l'identité fixe puisqu'elle se présente comme une exploration de territoires inconnus. L'expression est un parcours à travers les points repères de l'identité de l'individu. Ce parcours ne peut englober le tout de l'identité. Quelle lassitude ce serait de voir s'exhiber devant nous des personnes voulant faire l'étalage de toutes leurs connaissances et de toutes les parties extrinsèques qu'elles seraient venues ajouter à ce qu'elles considèrent être leur identité. Le phénomène serait comparable à un peintre qui, voulant faire l'étalage de son talent, barbouillerait sa toile de toutes les couleurs de sa palette. Ce concept d'expression de l'identité ne doit pas être compris au sens plat d'expliquer son identité ou de la mettre de l'avant. Il y a au contraire toute une notion d'habiter, d'incarner son identité qui fait référence à une notion d'intensité toute différente de celle de l'énumération pure et simple.

Revenons à cette rencontre entre des individus. En se côtoyant, les individus connectent certaines parties d'eux-mêmes et par le fait même les rendent effectives. Cette connexion est immédiate, elle ne requiert pas de la part des parties une quelconque réflexion. Le phénomène agit comme si nous nous remémorions une partie de nous-même, mémoire non pas de choses passées mais d'une partie présente en nous-mêmes à l'état de braises. La rencontre et la connexion à l'autre agissent alors au même titre que le soufflet. Deleuze nous offre un très bel exemple d'une rencontre créant des conditions dépassant l'addition des parties. « (...) y a-t-il quelqu'un qui puisse prétendre que le trèfle rouge n'a pas de système de reproduction parce que le bourdon, et le bourdon seul, doit servir d'entremetteur pour qu'il puisse

se reproduire. Le bourdon fait partie du système reproducteur du trèfle.»⁶⁷ En ce sens, l'autre fait partie de notre travail identitaire en ce qu'il rend possible l'émergence de certaines parties de nous-mêmes et permet la création de nouveaux milieux. Le *souci de soi*, devons-nous le rappeler, permet une rencontre ouverte avec l'autre, il permet un espace créatif entre les individus. « Le souci de soi est donc traversé par la présence de l'autre : l'autre comme directeur d'existence, l'autre comme correspondant à qui l'on écrit et devant qui l'on se mesure à soi, l'autre comme secourable. (...) le souci de soi comme intensificateur des relations sociales. »⁶⁸

Pour pouvoir s'accorder, il faut qu'il y ait correspondance entre certaines des parties des individus. Ce partage ou cette connexion crée de nouveaux milieux. Ces milieux constituent la richesse du *vivre ensemble*. Ils sont le résultat d'un effort créatif de la part des individus et pour cela, ils sont parcourus par les forces que les individus y ont investies. Nul besoin d'investir un effort pour rendre ces milieux créatifs, la création qui a présidé au *soi* est investie immédiatement dans le rapport à l'autre et dans l'apparition d'un nouveau milieu. Le potentiel créatif est donc énorme puisqu'il peut s'effectuer sur deux niveaux, au plan individuel mais aussi dans le milieu lui-même. Les milieux sont parcourus par des forces et se développent autour des éléments qui les composent. Nous sommes bien loin d'une vision où le *vivre ensemble* dépendrait de règles de procédure. Une vision procéduraliste du *vivre ensemble* sous-entend une structure à l'intérieur de laquelle évolueraient les individus. Aucune procédure ne préside à la formation de cette identité, elle est ouverte, à conquérir en quelque sorte. Il est vrai que le *vivre ensemble* repose sur un vécu partagé qui sert à permettre les échanges entre les individus. La communication, au sens large du terme, a besoin de codes pour permettre la connexion entre émetteurs et récepteurs. Habermas, dans sa théorie de l'agir communicationnel, affirmait que la

⁶⁷ DELEUZE, Gilles, *Anti-oedipe*, p.348.

⁶⁸ FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits t.2.*, p.517.

solidarité naissait d'une nécessaire communication avec l'autre, d'une part à cause d'un souci pragmatique de se faire comprendre et, d'autre part, à cause de la nécessité de passer à l'action et d'organiser le travail. Ce que nous mettons en doute c'est que la pratique langagière offre une structure à l'intérieur de laquelle serait contenue la source de cette solidarité entre les individus. Les institutions ne sauraient tirer leur légitimité de la protection de ces règles de procédure.

La solidarité est plus immédiate selon nous et elle ne repose pas sur une structure formelle. Le *vivre ensemble* arrive avant l'apparition de règles ou de codes. Il est infiniment plus complexe que la structure formelle qui préside à la discussion. En ce qui a trait à la formation de l'identité, l'essentiel du *vivre ensemble* n'est pas de reconduire les règles ou les normes du social, le *vivre ensemble* ne reconduit rien, il marque. L'individu entre dans une société comme un astéroïde entre dans une atmosphère. Il est marqué de toutes parts par les parties qu'il rencontre et qui le module au gré de son passage. C'est en ce sens que Deleuze dit : « (...) la société n'est pas d'abord un milieu d'échange où l'essentiel serait de circuler et de faire circuler, mais un socius d'inscription où l'essentiel est de marquer et d'être marqué. »⁶⁹ La rencontre de l'autre nous affecte et offre alors une possibilité de retour à *soi* ainsi que de travail sur *soi*. Or, il y a différentes manières de connecter avec les autres comme il y a différentes manières d'être affectés par les autres. Certaines connections ont des effets consolidants alors que d'autres ont des effets déconsolidants. Depuis le début de notre essai, la structure pragmatique de la réflexion éthique nous permet de dire que ni l'un ni l'autre de ces effets n'est bon ou mauvais en soi. C'est par rapport à la manière dont nous serons affectés par ces effets que nous devons juger. Nous devons travailler à conquérir cette intimité avec soi-même ce qui nous permettra d'avoir une certaine compétence dans le choix des milieux dans lesquels nous évoluerons.

⁶⁹DELEUZE, Gilles, *Anti-oedipe*, p.166.

En effet, la diversité des êtres humains est telle que la potentialité de création de milieux est immense. Or, il est évidemment impossible d'occuper tous ces milieux et d'étendre notre champ d'action à toutes les possibilités que présente la rencontre avec l'autre. Il n'en demeure pas moins que l'autre mérite un certain respect du fait qu'il est lui aussi cette possibilité d'un agencement créateur. En plus de cela, la rencontre avec l'autre est particulièrement riche en possibilités de compréhension de *soi*. La rencontre de deux êtres forts, débordant de *force éthique*, permet l'exploration, le jeu de l'identification. Dans ces cas, l'autre se présente comme une source de consistance. De toute façon, le problème de la multiplicité se pose rarement puisque le plus souvent, les individus se regroupent autour d'un cercle assez restreint, au sein d'une communauté. Il est en effet indéniable que le réflexe premier de l'individu est de s'associer avec des personnes avec qui la connexion est la plus aisée, ce qui fait en sorte de créer des milieux assez fermés qui risquent de manquer d'air frais. Nous retrouvons alors un problème similaire à celui de la philosophie politique de Charles Taylor. En traduisant dans les mots du philosophe, disons que les relations entre les individus se font autour de certaines orientations qui traduisent les sources morales (les hyperbiens) exprimant l'identité de ces derniers. Or la consolidation de ces communautés pose un problème pour le *vivre ensemble*. Bien que nécessaire pour donner une certaine force aux individus ce genre de regroupements peuvent devenir des obstacles si ces regroupements ne viennent pas se joindre de quelque manière que ce soit au reste de la société. Nous nous trouvons donc dans une situation semblable à celle de Taylor face à ses critiques libéraux.

S'il y a pluralisme, nous devons reconnaître que les conceptions de la vie bonne seront nécessairement plurielles et à cet effet, toute conception d'un bien substantiel apparaît comme une limitation du libre arbitre des individus à déterminer ce qui est bon pour eux. Ici, l'idée taylorienne consistant à faire reposer le pluralisme sur les fondements de l'auto-compréhension des identités n'est pas apparue suffisante, aux yeux des libéraux, pour garantir les principes de droits et libertés.⁷⁰

⁷⁰ GAGNON, Bernard, *La philosophie morale et politique de Charles Taylor*, Les presses de l'Université Laval, 2002, p.120.

Si nous disons que les relations de types communautaires sont nécessaires c'est parce que nous ne nous illusionnons pas sur les conséquences de notre conception de l'identité. Le fait de concevoir l'identité comme le travail de l'être humain sur lui-même et donc comme quelque chose d'ouvert, laisse la porte ouverte sur des ruptures dans le travail. Appelons-les crises identitaires ou crises des valeurs, ces moments provoquent un effondrement de l'individu. Le support de groupes communautaires est dès lors nécessaire pour permettre à l'individu de reprendre une certaine consistance. Le temps n'est plus à la création et à l'expression de *soi* mais bel et bien à la reconsolidation de toutes ses forces. La création de milieu est un privilège et appartient à ceux qui auront su conquérir leur puissance. L'identité comme nous la concevons n'apparaît qu'à travers la pratique. Elle doit s'exprimer pour pouvoir s'élargir. Le problème de la crise identitaire ou de la crise des valeurs survient quand nous en venons à confondre l'expression avec l'exprimé ou, en d'autres mots, à confondre l'effet avec la cause. Nous nous remettons en question plutôt que de remettre en question la façon dont nous avons modulé notre identité. Or, ce que nous affirmons c'est qu'une certaine compétence émerge du fait de travailler sur *soi*. Nous l'avons traduit par le phénomène de la *force éthique*. Bien évidemment le secours de gens près de nous est inévitable. Cependant rien ne saurait remettre en marche un individu si ce n'est un autre individu lui-même en marche. La *force éthique* provenant de cette confiance et de cette intimité dans son rapport à soi est toujours la force la plus contagieuse et celle qui sert d'appui aux autres pour reprendre leur consistance. Le seul problème est celui de pouvoir côtoyer des personnes remplies de cette *force éthique*. La *force éthique* crée une nouvelle communauté plus large que les communautés discutées plus tôt. Cette communauté ne dépend plus de valeurs partagées ou de quelques repères identifiables. C'est le partage d'un effort et d'une condition commune qui préside à cette communauté. La communauté éthique n'est pas la même que la communauté morale qui dépendrait de ce que Taylor appelle les « hyperbiens » mais reposerait sur le phénomène plus subtil de contagion, phénomène

instantané qui est toujours déjà dans le *vivre ensemble* sans qu'aucune discussion ne prenne place autour de valeurs communes.

La contagion de cette *force éthique* n'a rien à voir avec la transmission de valeurs ou l'éducation. Elle relève plutôt d'une simple présence à l'autre, d'un support pour la recherche de *soi* qui est le lot de tous. Or tout cela peut se faire malgré nous, la *force éthique* ou cette confiance envers *soi* sont des affects débordants qui investissent le social et marquent les gens que nous côtoyons. Il serait malaisé de nous tenir responsables du changement produit chez l'autre et pourtant nous ne pouvons nous empêcher de croire que nous y avons participé. La persévérance dans le travail éthique ne peut se produire si le travailleur, le *soi* ou l'individu, n'éprouve pas une certaine attitude de bienveillance envers lui-même. La *réflexivité radicale* dont parle Taylor dans *Les sources du moi* implique cette attitude d'intimité envers *soi*. « (...) faire de cette activité l'objet de notre attention, devenir conscient de notre conscience, faire l'expérience de notre expérience... »⁷¹ entraîne une telle proximité à *soi* que nous ne pouvons faire autrement que d'apprendre à mieux nous connaître mais surtout de souhaiter pouvoir nous supporter nous-mêmes. Il faut nous supporter pour ne pas être étranger à soi-même. Aucune consistance n'est possible si l'identité fracturée n'a pas la force nécessaire à l'agencement des parties de nous-mêmes. « Ce ne sont pas deux amis qui s'exercent à penser, c'est la pensée qui exige que le penseur soit un ami, pour qu'elle se partage elle-même et puisse s'exercer. »⁷² La possibilité de penser l'identité comme en constant changement repose sur cette étrange confiance acquise dans la relation à *soi*, confiance permettant l'approche de la réalité avec l'attitude de la page blanche. L'ouverture sur l'expérience n'est pas autre chose que cette confiance, cette *force éthique*.

⁷¹ TAYLOR, Charles. *op.cit.*, p.177.

⁷² DELEUZE, Gilles, *Qu'est que la philosophie?*, p.57.

3.1.2) L'éthique comme reformulation de mon rapport à l'autre.

Comme nous l'avons souligné dans la partie précédente, nous enrichissons notre propre identité en y ajoutant des expériences qui viennent mobiliser des parties de nous-mêmes que nous n'aurions pas eu l'occasion de mettre en pratique sans la présence de l'autre. La rencontre de l'autre joue donc deux rôles dans notre conception de l'identité. Le premier rôle est celui de mettre en action des parties de nous-mêmes. Le deuxième est de permettre l'émergence de la *force éthique* nécessaire à la mise en action. Avant de pouvoir créer des nouveaux milieux et d'explorer des parties inconnues de nous-mêmes, il faut d'abord pouvoir nous projeter vers l'extérieur. Il faut un point d'appui et parfois, faute de sols solides sur lesquels poser les pieds, appuyés sur ces contrées inconnues de nous-mêmes, le secours de l'autre devient alors essentiel.

C'est un étrange phénomène social qui s'apparente au comportement des atomes, s'éloignant et s'attirant dépendant des charges qui sont les leurs, le phénomène de contagion doit aussi tenir compte d'un autre aspect fondamental de l'éthique spinoziste que nous appelons la cohabitation. La transformation identitaire produite par le travail éthique pousse l'individu à se transformer mais cette transformation est rarement radicale et nette. La cohabitation entre des modes de pensée est souvent le lot du sujet éthique spinoziste. Or le fait que des traces de vieilles habitudes passées demeurent en nous pose la question du support du social dans la transformation. L'autre est-il un obstacle ou au contraire un support à la transformation sociale? Le rapport à l'autre se construit comme un pont, l'autre étant un carrefour où certaines parties de nous-mêmes se connectent. Or la transformation identitaire est souvent prise, engluée même, dans les milieux qui nous entourent. L'intensité que nous mettons dans nos relations dépend donc de notre travail identitaire. Un art des rencontres doit se développer au risque de passer d'une relation à l'autre et de traiter l'autre comme un simple support à notre propre activité. L'autre

risque est celui de rester constamment pris sur le même registre et de ne jamais profiter de l'autre comme il serait possible. La création de milieux est une activité qui doit engager pleinement les deux parties dans un processus créatif. Le plus souvent, nous incarnons un certain mode de pensée qui se traduit par une attitude X dans certaines situations. Nous allons, de manière automatique, connecter rapidement avec les gens qui partagent ce mode de pensée et cette attitude. Inévitablement, par la force du milieu et l'effort éthique, les individus vont se transformer et la question fondamentale sera alors de savoir quoi faire de ces relations qui avaient lieu sur un autre registre.

« Selon Spinoza, nous sommes essentiellement effort et désir. Mais comment savons-nous, sinon en expérimentant, à chaque instant de notre vie, que nous nous efforçons vers quelque chose, que nous désirons quelque chose. Comment le savons-nous, sinon en découvrant que nous sommes des « moi » capables de nous distinguer de ce qui n'est pas nous. »⁷³ Voilà donc ce que peut nous apprendre au premier chef la relation à l'autre. Elle sert d'abord et avant tout d'indicateur dans le développement de notre identité. Elle agit un peu comme un baromètre à partir duquel nous pouvons évaluer l'intensité de certaines formes d'expression. La réflexion qu'engage le rapport à l'autre nous force à réfléchir à notre propre mouvement. Les raisons pour lesquelles nous connectons avec quelqu'un sont souvent troubles et rarement claires. Les raisons pour lesquelles nous sommes repoussés par quelqu'un sont souvent plus claires. Que ce soit au niveau de l'attraction ou de la répulsion, il est évident que l'autre nous force dans ce processus réflexif. La priorité est ainsi accordée au rapport à soi. Les points d'appui à la communication, les modes de pensée des individus, sont continuellement revus par les individus. Cette réflexion est absolument nécessaire vu le mode sur lequel se fait la rencontre avec l'autre, la contagion. Jamais nous ne devons oublier que « ...nous naissons séparés de notre puissance d'agir ou de

⁷³ ALQUIÉ, Ferdinand, *op.cit.*, p.278.

comprendre : nous devons, dans l'existence, conquérir ce qui appartient à notre essence. »⁷⁴ La relation à l'autre nous offre cette possibilité, elle ne doit pas faire en sorte de nous séparer de cette possibilité. Cependant, le choix demeure entre les mains de l'individu. Il ne faut pas sous-estimer la force d'attraction qu'entraîne la joie dans le rapport à l'autre.

La contagion, le mode sous lequel s'effectue la rencontre avec l'autre, ne peut pas être dépassée complètement. Le fait que nous transformons notre identité ne permet cependant pas que toutes les traces de nos anciens comportements disparaissent. Dans le 5^e livre de *L'éthique* Spinoza affirme que l'éthique telle qu'il la conçoit permet qu'une plus grande partie de nous-mêmes devienne éternelle grâce à cet effort. Le fait que nous ne puissions pas nous élever à cet état de béatitude parfait et que demeure une partie de nous non éternelle fait douter de la pertinence de ce parcours. « Spinoza à beau prétendre que nous pouvons parvenir à la béatitude, nous ne constatons pas, en la science intuitive, la disparition de nos douleurs, et nous continuons à redouter une mort que chaque instant de la durée rend plus proche. »⁷⁵ La science intuitive qui apparaît à partir de la connaissance du troisième genre est celle qui, selon Spinoza, provient de notre partie éternelle. Nous pensons en Dieu, et donc nous partageons cette part d'éternité. Or, vouloir se détacher complètement de notre condition n'était pas l'objectif de Spinoza. La possibilité de demeurer en contact avec les hommes grâce à cette cohabitation est le défi éthique et politique de Spinoza. Il s'agit en fin de compte de faire en sorte de dégager notre rapport au monde afin d'en établir un nouveau qui serait gouverner par la joie et où l'agent serait actif dans son monde.

La question de savoir quoi faire avec les relations qui ont pris naissance sur un mode de pensée qui est désormais révolu demeure cependant. La façon dont nous

⁷⁴ DELEUZE, Gilles, *Le problème de l'expression*, p.286.

⁷⁵ ALQUIÉ, Ferdinand, *op.cit.*, p.343.

avons élaboré le travail identitaire va nous fournir la réponse. Dans le cas où nous aurions construit notre théorie autour de l'idée d'une identité fixe, le rapport à l'autre aurait été problématique. D'une part, la rupture entre les modes de pensée de l'individu aurait été radicale, avec pour effet de rendre l'individu étranger à lui-même et, d'autre part, la relation avec l'autre aurait pu se présenter comme une relation présentant des dangers. Dans ce genre de théorie, tout mouvement se présente comme la rectification d'une erreur, « je croyais être comme ça mais c'était une erreur ». Les traces de notre ancienne posture identitaire, et donc la présence de l'autre, vont sans aucun doute nous rappeler cet échec. Or c'est précisément cela que nous permet notre théorie. L'identité flexible que nous avons décrite, le phénomène de cohabitation qui en découle sont, au niveau politique, d'indéniables avantages. Les anciennes connexions vont disparaître sitôt que les investissements des deux parties dans le mode de pensée permettant ces connexions vont cesser. Nul besoin de transformer quoi que ce soit. L'essentiel est de garder en vue ce potentiel de *force éthique* que nous possédons et de faire en sorte que la tristesse ne s'empare pas de nous. Les vieilles connexions vont servir de base et, avec une constante attention à la *force éthique*, vont se transformer avec les nouveaux investissements des individus.

Le rapport à l'autre induit une nécessaire réflexion sur *soi* et fait en sorte d'ouvrir la possibilité de questionnement identitaire. Or il faut une force extrêmement grande pour résister aux chemins faciles que représentent les anciennes connexions avec les autres. Malgré le fait que les chemins ont déjà été parcourus, cela ne veut pas dire que la connexion est toujours la même. En fait, elle est toujours légèrement différente. Cette force nous ne l'avons pas toujours et c'est donc pour cette raison que nous devons nous efforcer de parcourir ces anciennes connexions dans le seul objectif d'y trouver de la joie. Comme le dit Deleuze, cité par Zourabichvili, « Répéter, pour la différence, c'est reprendre à distance, donc ouvrir une perspective sur. »⁷⁶ Cette

⁷⁶ ZOURABICHVILI, François, *op.cit.*, p.80.

distance permet donc le dégagement nécessaire à cette réorientation dans notre relation à l'autre. Les deux questions de *L'éthique* sont : Comment faire en sorte d'être affecté le plus possible de passion joyeuse et comment faire pour transformer ces passions joyeuses en puissance d'agir? Si le passage de la première à la deuxième question demeure problématique à l'échelle politique, la première plus facile à promouvoir, assure un minimum de ciment social afin de faire en sorte que le *vivre ensemble* ne s'articule pas autour de la peur et de la violence.

3.2.) La connaissance et le rapport à l'autre.

3.2.1) Les notions communes et la connaissance adéquate.

Le rôle que joue la connaissance dans l'éthique de Spinoza est fondamental. Dans le même sens nous lui accordons beaucoup d'importance. Est-il nécessaire de rappeler que chez Spinoza l'idée est l'acte même de penser? La connaissance est donc un mode d'existence qui se prolonge dans le type d'affect qui remplit notre pouvoir à être affecté. C'est en changeant la manière dont il perçoit le monde et ce qui l'entoure que l'individu change nécessairement son identité. La transformation étant inévitable la question est de ne pas demeurer dans une posture réactive face à cette transformation et de devenir le plus actif possible.

Les notions communes jouent le rôle de base pour la connaissance dans la théorie de Spinoza. L'intérêt derrière ces notions communes est double. D'une part, elles sont la porte d'entrée vers la connaissance adéquate et, d'autre part, elles ont un caractère profondément démocratique. C'est à partir du deuxième genre de connaissance que nous pouvons dire qu'une réelle transformation survient dans l'identité de l'individu. Le premier genre de connaissance est décrit par Spinoza comme incertain et vacillant. Nous pouvons donc conclure que les modes de pensée qui émergent de ce genre de connaissance donnent lieu à une multiplicité

problématique, à une cohabitation non pacifique des modes de pensée. Or c'est avec le deuxième genre de connaissance qu'apparaît une certaine stabilité au sein de cette cohabitation. La connaissance nous rend plus actifs et nous pouvons mieux nous diriger à travers les modes de pensée étant donnée une certaine confiance, une certaine *force éthique*. De la connaissance adéquate naît un désir de poursuivre dans ce chemin. Les notions communes permettent d'établir « (...) quelles notions sont utiles par-dessus les autres, et quelles ne sont de presque d'aucun usage; quelles, en outre, sont communes et claires et distinctes pour ceux-là seulement qui sont libres de préjugé; quelles, enfin, sont mal fondées. »⁷⁷ En somme, les notions communes permettent la naissance de cette possibilité d'oeuvrer sur *soi*, d'avoir un impact sur ce que l'on devient. Elles font en sorte de nous permettre de voir où commencent ce qui nous convient et ce qui ne nous convient pas. La suite nous appartient.

Nous comprenons bien les conséquences des notions communes sur notre théorie de l'identité. La question est maintenant de savoir en quoi consistent ces notions communes? Nous voulons savoir quels genres de connaissance découlent de ces notions communes. Nous voulons savoir la pertinence de telles notions pour une théorie de l'identité qui accorde beaucoup d'importance à l'expression. L'expressivité ne doit pas se cantonner au champ de l'abstraction et donc la connaissance menant à cette expressivité ne doit pas demeurer dans ce champ non plus. Ce n'est pas là l'intention de Spinoza. « Il oppose, (...), les notions communes aux universaux, dont elles viennent prendre la place dans l'exercice de la raison. Les notions communes permettent en effet d'atteindre l'universel sans avoir recours à l'abstraction. »⁷⁸ La concrétude des notions communes vient du fait qu'elles se rapportent principalement aux corps. Ce serait une erreur de sous-estimer le contenu biologique des notions communes pour les rapprocher d'un contenu plus spéculatif.

⁷⁷ DELEUZE, Gilles, *Spinoza philosophie pratique*, Édition de minuit, Paris, 1981, p.126.

⁷⁸ ALQUIÉ, Ferdinand, op.cit., p.195.

Le concept n'est pas révolutionnaire en soi, la communauté des expériences humaines étant depuis longtemps chantée par les poètes. La différence chez Spinoza, et nous l'associons avec la conception que nous nous faisons de l'identité, se trouve dans les propositions 37 et 38 de la deuxième partie de *L'éthique*. Il y affirme que ce qui est commun et qui se retrouve autant dans la partie et dans le tout n'est l'essence d'aucune chose singulière. En plus, ce qui est commun et que nous retrouvons dans la partie et dans le tout ne peut-être conçu qu'adéquatement. De la connaissance du deuxième genre il ne peut donc rien sortir pouvant nous rapprocher de notre singularité étant donné que ce qui est commun n'appartient à aucune chose singulière. Ce genre de connaissance nous en apprend donc sur les liens qui nous unissent. C'est pour cette raison que nous avons affirmé plus tôt que les notions communes avaient une teneur fortement démocratique. Cette connaissance est la condition de possibilité d'une communauté éthique. Nous pouvons effectivement voir en quoi nous nous rapprochons des autres, connaître la condition qui nous est commune. Mais comme le dit Spinoza cela n'appartient à aucune essence singulière. Si la connaissance se limitait à celle du deuxième genre, les affections qui en découleraient nous plongeraient dans une impasse. Il faut que le retour du même ne soit pas le lot de notre rencontre avec l'autre. Les affections découlant de ce genre de connaissance seraient un cul-de-sac si nous n'éprouvions pas le désir de les dépasser. Spinoza affirme dans le troisième livre de *L'éthique* que « (...) si nous imaginons quelqu'un de semblable à nous affecté de quelque affection, cette imagination enveloppera une affection semblable de notre Corps. »⁷⁹ Cette « imitation » des affects que nous avons déjà associée à une sorte de contamination, bien sûr, stabilise les êtres humains, elle les force à s'inscrire dans un milieu. Cependant elle peut aussi bien les empêcher d'être autrement que ce que permet le milieu. C'est pourquoi il est si important de garder une certaine flexibilité dans les milieux que nous créons.

⁷⁹ SPINOZA, *op.cit.*, p.165.

Malgré tout, le partage de ce deuxième genre de connaissance par l'ensemble de la population aurait sans doute comme effet politique de souder des liens entre les individus. Déjà la connaissance du deuxième genre serait une avancée extraordinaire pour le *vivre ensemble*. Cependant il n'y a rien au cœur de cette connaissance qui rende le *vivre ensemble* nécessaire et qui fasse du travail identitaire un ingrédient de cette volonté de vivre ensemble. Comme nous l'avons dit plus haut les notions communes nous font arriver à l'universel sans pour autant passer par l'abstraction.

(...) les notions communes nous font connaître l'ordre positif de la Nature au sens de : ordre de rapports constitutifs ou caractéristiques sous lesquels les corps conviennent et s'opposent. Les lois de la nature n'apparaissent plus comme des commandements ou des défenses; mais pour ce qu'elles sont, vérités éternelles, normes de composition, règles d'effectuation des pouvoirs.⁸⁰

Certes le fait de partager une certaine condition avec nos semblables peut avoir pour effet de nous rapprocher les uns des autres. De cette connaissance découle sans aucun doute une volonté de choisir les rencontres que nous ferons. Mais la question demeure, pourquoi l'homme est-il plus libre dans la cité que seul? Nous croyons que l'importance de l'autre se dévoile avec l'approfondissement de la connaissance, dans le passage de la connaissance du deuxième au troisième genre.

3.2.2) Le dépassement du nous.

La rencontre de l'autre se présente comme la rencontre du même pour celui pour qui le mode de pensée est bloqué au deuxième genre de connaissance. Comme nous l'avons déjà dit la naissance d'un sentiment communautaire est possible de ce genre de connaissance. Cependant, impossible d'arrêter là, ce serait taire près de trois cents ans de réflexion sur la question de l'identité. « Le sujet moderne ne se définit

⁸⁰ DELEUZE, Gilles, *Spinoza et le problème de l'expression*, p.270.

plus simplement par le pouvoir de maîtrise rationnelle désengagée, mais aussi par ce nouveau pouvoir d'autoformulation expressive – pouvoir qui a été attribué à l'imagination créatrice depuis le début de l'époque romantique. »⁸¹ Nous ne pouvons pas, à ce stade de notre travail, nier l'importance d'une certaine singularité dans la manière dont les individus sont affectés par le monde et dans la manière dont ils en viennent à exprimer une réalité qui leur est propre.

La singularité des êtres humains est cette possibilité radicale de nouveau. La possibilité de composer une nouvelle expression à travers le milieu dans lequel nous évoluons est le privilège de cette singularité. Notre chemin nous mène à un point fort proche de ce que Taylor tente lui aussi d'expliquer. « La façon dont nous percevons le monde et notre disposition par rapport aux objets de ce monde influencent notre agir en lui. (...) L'inscription dans le monde rend inséparable la dimension sensible et intelligible de l'existence humaine; la réflexion critique doit partir, et non s'abstraire, de cet engagement. »⁸² Notre engagement doit donc être un point de départ. Cependant, il y a quelque chose de bien à nous à travers cet engagement. C'est ce que veut la progression à travers la connaissance chez Spinoza. Être actifs au sens où Spinoza l'entend veut dire être cause adéquate de ce que nous exprimons. Les notions communes nous apprennent ce qui est semblable entre nous-mêmes et les autres. C'est une façon de nous départir d'affections qui ne sont pas le propre de notre état « d'être actif ». En effet, tant que nous restons au second genre de connaissance, l'idée adéquate que nous avons n'est pas encore idée de nous-mêmes, de notre essence. Pourtant, il est impératif de nous projeter dans le social, de nous exprimer et, le faisant à partir d'une consistance acquise grâce à la connaissance du deuxième genre, nous en venons à découvrir notre essence. Comme dans la philosophie de Taylor la dialectique entre essence et existence vient dévoiler les formes particulières de notre identité « (...) Une essence ne peut être perçue qu'en reconnaissant

⁸¹ TAYLOR, Charles, *op.cit.*, p.489.

⁸² GAGNON, Bernard, *op.cit.*, p.31.

l'existence particulière (langage, forme de vie, culture), individuelle ou collective, qui la dévoile : la vision de cette essence ne peut exister sans cette forme d'existence. »⁸³ L'essence de quelqu'un est comme le vent pour une voile, elle est la source d'inspiration menant à l'expression de ce qu'il est.

C'est pour cette raison que nous avons choisi d'appeler cette partie *la rencontre de l'autre comme point de départ de la création identitaire*. D'une part avant de pouvoir parler de discussion, nous avons l'impression que la conquête du deuxième genre de connaissance est un minimum, sinon nous ne parlons que de bavardage. L'expression de la singularité table sur les notions communes mais il appartient à l'autre de s'intéresser à ce saut que nous effectuons dans la création d'une expression singulière. Or pour que cela puisse être visible à l'autre, il faut que cette possibilité soit réelle pour lui. Elle ne se détache donc pas des notions communes en tant que le saut est lui aussi une possibilité commune. Seulement cette expression ne dévoile pas une condition commune mais plutôt un autre qui n'est pas moi. « Autrui n'apparaît ici ni comme sujet ni comme objet, mais ce qui est très différent, comme monde possible... »⁸⁴ Ce que nous avons découvert à travers nos deux premiers chapitres est le fait que l'identité est essentiellement en transformation. Ce sont donc le pouvoir créatif, la capacité de nous transformer, la capacité de résilience, si nous préférons, qui sont les réelles marques de l'identité. À partir de cette découverte nous devons déduire que la forme que prend l'expression n'est pas tellement importante mais la puissance qui la supporte doit avoir tout notre respect. C'est pourquoi quand nous parlons de rencontre entre deux individus, nous parlons de la rencontre entre deux mondes possibles. « Les procès d'interprétation » pour reprendre le langage d'Habermas ne deviennent plus nécessaires pour celui qui possède le troisième genre de connaissance. Rien n'indique que les procédures de la communication contiennent les éléments qui forcent la discussion. Au contraire la

⁸³ GAGNON, Bernard, op. cit., p.123.

⁸⁴ DELEUZE, Gilles, *Qu'est ce que la philosophie?*, p.22.

discussion nous semble très problématique et la volonté (nécessité même) des individus à se faire comprendre n'est pas si évidente que cela selon nous. Par exemple, une personne avec une connaissance s'apparentant à ce que Spinoza appelait la connaissance du troisième genre peut critiquer des notions communes disant que celles-ci empêchent la découverte de notre véritable singularité, le passage vers notre singularité devant se faire par un « dépassement » de notre condition commune. Une personne n'ayant pas vécu un tel dépassement, dont l'étendu des connaissances s'arrête au deuxième genre, pourrait percevoir la critique comme une critique envers le genre humain ou pire, envers lui-même. La rupture entre les deux est possible et la réconciliation forcera nécessairement l'un à s'abaisser au niveau de l'autre au risque de ne pas se faire comprendre. Or, il n'est pas du tout évident que ce soit une situation souhaitable ni même nécessaire de s'abaisser pour l'autre. La nécessité de se comprendre n'est pas réelle selon nous. Le sage passera pour fou aux yeux d'une personne ordinaire. « La folie se rapproche souvent du génie », cela n'est vrai que pour les ignorants. La liberté et la folie n'ont rien à voir.

Nous arrivons donc au cœur de l'ambiguïté derrière *L'éthique* de Spinoza. Bien que pour nous cette ambiguïté soit au cœur du travail identitaire, nous voyons que les conséquences sur le *vivre ensemble* ne sont pas si claires.

La science intuitive, considérant dans la partie V (de *L'éthique*) la pure positivité de l'activité humaine, nous détermine à concevoir chacun dans sa singularité non déterminée, non finie, non limitée. Elle oblige la différence singulière entre les hommes à travers leur convenance absolue; elle oblige à penser sans comparaison la puissance indestructible de soi et des autres.⁸⁵

Si la science intuitive est la condition de la rencontre entre deux mondes (individus), il faut nous résigner et conclure que la chose est définitivement très rare. Nous ne manquons pas de communication, nous en avons trop. La communication, comme

⁸⁵ JAQUET, Chantal, *Fortitude et servitude*, Paris, Édition Kimé, 2003, p.73-74.

l'explique bien Habermas, table sur les procès d'interprétation des énoncés émis par les individus. C'est exactement ce à quoi le philosophe comparait le travail, nous devons jouer le rôle d'un quasi psychanalyste au cours de ces procès, au cours des discussions. Mais c'est bien là ce que nous reprochons à la théorie de la communication d'Habermas, son silence sur l'importante capacité créatrice des êtres humains. La création et la composition d'un milieu font appel à une partie tellement essentielle de l'identité qu'elles ne peuvent pas être laissées de côté. Jouer au « psychanalyste » sous-entend laisser pour compte notre côté créatif, notre singularité non déterminée pour nous poser à la hauteur des incompréhensions de l'autre. Dans cette capacité de création, cet espace de liberté au sein de l'identité réside aussi la possibilité du *vivre ensemble*. Et contrairement à l'attitude prescrit par Habermas, cette rencontre ne se fait pas en nous considérant dans notre impuissance, tous devenant le « patient » de l'autre. La discussion, au sens de création de nouveau paysage conceptuel, ne se produit que quand les partis prenant part à la discussion se comprennent comme étant libres et donc possédant un potentiel de création. Cela est donc le fait rare d'une rencontre entre des individus se traitant comme des égaux sans pour autant niveler leurs particularités, ils répondent donc au critère de la connaissance du troisième genre.

3.2.3) Le rapport à l'autre à travers la connaissance du troisième genre.

L'agir adéquat contient les motivations internes qui feront en sorte que l'expression de l'individu se tiendra d'elle-même, qu'elle aura une certaine consistance. Comme le dit Deleuze : « (...) la seule loi de la création, c'est que le composé doit tenir debout tout seul. »⁸⁶ Comme nous le soulignons dans la partie précédente, avec la connaissance du troisième genre, apparaissent des affects qui

⁸⁶ DELEUZE, Gilles, *Qu'est ce que la philosophie?*, p.155.

semblent être en rupture avec les affects qui avaient jusqu'alors rempli notre pouvoir à être affectés. Dans l'univers social, cette rupture ou ce bond en avant ont des impacts importants. Ces affects tirent leur force de l'absolue convenance découlant des notions communes mais ils s'inscrivent dans le social de manière différenciée. C'est à partir de ce moment que la rupture entre une théorie comme celle d'Habermas est consommée. L'agir adéquat est poussé vers l'avant par une joie qui remplit l'individu du fait qu'elle met en action sa propre puissance d'agir. Rien d'autre que la joie ne vient agir comme ciment du social. La discussion est alors vaine perte de temps et la jouissance de la part de l'individu devient le seul trait d'union entre les individus. La compréhension réside dans le fait de pouvoir se réjouir de la liberté de l'autre.

L'agir adéquat est d'un autre type que celui de l'attitude psychanalytique. Il ne sous-entend pas de devoir comprendre les présupposés derrière les énoncés d'une personne. Il sous-entend plutôt une capacité commune de nous émanciper des affects passifs nous rendant impuissants mais aussi une joie de rencontrer quelqu'un qui y est parvenu. En ce sens, le lien entre les individus est d'autant plus fort. Ce n'est pas autour des résultats de la discussion que se regrouperont les gens mais à travers une condition commune qui fait de la recherche de ce qui nous est utile le vecteur fondamental de l'être dans le monde. C'est la volonté d'éprouver de la joie qui est le point communicant, la possibilité de partage et non pas une structure formelle impliquée dans l'acte de communication. La différence est importante et distingue notre façon d'envisager l'identité. La possibilité d'éprouver la joie, la béatitude du troisième genre de connaissance, sous-entend une attitude où le *soi* n'est pas la condition d'énonciation mais où l'énonciation sert le *soi* afin qu'il puisse raffiner la manière dont il s'exprime. « Comment suis-je? » Voilà la question à laquelle doit arriver notre théorie de l'identité. Toute cette vision de l'identité repose sur une vision éthique du monde. « Si l'on pratique l'examen de conscience, ce n'est pas pour

débusquer des vérités latentes et autres secrets enfouis, mais afin de mesurer où on en est dans son appropriation de la vérité comme principe de conduite. »⁸⁷

Cette vision induit naturellement une certaine tolérance ainsi qu'une habilité à choisir les parties que nous souhaitons mobiliser chez les autres. La tolérance s'explique par le fait que nous ne jugions pas les personnes par leurs expressions mais par ce qui supporte leurs expressions. Ce support n'est pas évident mais il est facile de savoir dans quelle direction il va : Ou il va vers une puissance plus grande, s'exprimant ainsi à travers la joie, ou il va vers une puissance moins grande, s'exprimant alors à travers la tristesse. La rupture survient quand nous arrêtons de juger les gens sur ce qu'ils sont et que nous les jugeons sur ce qu'ils deviennent. Les résultats de ces jugements sont très différents. Le premier tend à réduire la possibilité de liberté des individus, alors que le second se présente plutôt comme l'espoir de pouvoir jouir de la présence de l'autre, une présence remplie de joie et de liberté.

3.2.4) Comment enseigner les vertus?

Nous avons relevé dans *L'éthique* un passage que nous considérons très important, un passage qui peut paraître banal mais qui, après l'exposition de notre théorie de l'identité, sera pris à sa juste valeur.

Dans les conversations, il se gardera de rapporter les vices des hommes et aura soin de parler avec ménagement de leur impuissance, amplement au contraire de la vertu ou de la puissance de l'homme et de la voie à suivre pour le porter à sa perfection; de façon que les hommes non par crainte ou aversion, mais affectés seulement d'une émotion de joie s'efforcent de vivre, autant qu'il est en eux suivant les préceptes de la raison.⁸⁸

Voilà selon nous les bases de la théorie du social qui découle de notre théorie de l'identité. À partir des phénomènes, comme celui de la contagion, que nous avons

⁸⁷ FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits t.1*, p.509.

⁸⁸ SPINOZA, *op.cit.*, p.298.

exploré plus tôt pour arriver à pratiquer ce que prescrit Spinoza, il faut avoir bien compris la manière dont nous connaissons le monde. Le rapport au monde est toujours double parce qu'il nous informe autant sur la qualité du phénomène qui nous affecte que sur notre capacité à être affectés. Nous avons aussi soutenu qu'avec la connaissance du deuxième genre apparaissait une capacité à reconnaître ce qui convient et ce qui ne convient pas dans les rapports de composition. L'attitude que propose Spinoza pourrait être vue comme une prescription transcendante si nous n'avions pas en tête tout le parcours nécessaire pour que cette attitude apparaisse. Cependant, c'est l'épreuve éthique, le travail identitaire qui se prolonge dans la rencontre avec l'autre. Cette épreuve est continue, d'une part parce que la rencontre avec l'autre est un incontournable et, d'autre part, parce que celui qui reçoit quelque bien que ce soit de son travail voudra le partager.

L'épreuve éthique, le travail identitaire a souvent été conçu et le plus souvent pratiqué en solitaire. Or l'isolement ne peut être la réponse à ce travail car nous doutons que personne ne pourrait persévérer dans ce genre de travail. « Le bien qu'appète pour lui-même quiconque est un suivant de la vertu, il désirera aussi pour les autres hommes... »⁸⁹ C'est assez évident, quiconque possède une connaissance quelconque voudra la partager pour qu'elle soit utile aux autres et que, de la même manière, sa connaissance soit validée et renforcie. C'est à ce moment que la puissance de notre théorie se révèle. Le pouvoir qui peut être l'arme de ceux qui possèdent la connaissance ne peut être utilisé à long terme parce que la manière d'enseigner les vertus nécessite un renforcement de l'attitude des personnes à qui elles sont enseignées. Le pouvoir fait disparaître la possibilité que la rencontre avec l'autre s'effectue sur le double mode dont nous avons discuté plus haut. À un moment ou à un autre il est nécessaire de rencontrer un être fort qui nous permette de nous poser la double question de la rencontre : Qui est cet autre et comment suis-je face à

⁸⁹ *Idem*, p.165.

cet autre? La possibilité de se poser cette question sous-entend que rien n'est arrêté et que la liberté et l'espace créatrice existent toujours. Or ce sont ces deux dernières qui sont garantes de la joie.

Nous ne voulons ni être courageux, ni même espérer, nous voulons seulement que la joie soit possible, et qu'à partir de cette joie, nous soyons en mesure de toucher les autres, de les inspirer et de nous en faire des amis. C'est seulement quand nous avons à faire à des êtres forts que la chose est possible. Nous ne voulons pas devoir jouer au ni psychanalyste ni au médecin, nous voulons, comme un pianiste de talent, appuyer sur les touches qui feront en sorte que les individus qui nous entourent soient eux aussi joyeux. Les avantages sont immenses à commencer par celui de partager ce qui nous rend plus forts. De là à savoir si ce partage sera accepté par les autres ou s'ils seront, au contraire, jaloux nous ne pouvons en être certains. De toute façon, comme le dit Spinoza « les cœurs ne sont jamais vaincus par les armes, mais par l'Amour et la Générosité. (...) la vie sociale a cependant beaucoup plus de conséquences avantageuses que dommageables. Il vaut donc mieux supporter leurs offenses et travailler avec zèle à établir la concorde et l'amitié »⁹⁰

3.3) Résumé :

Afin de boucler la boucle, nous avons terminé notre exploration de la question de l'identité en nous posant la question du rôle du rapport à l'autre dans le processus identitaire. Nous avons mis en évidence dans notre deuxième chapitre la très grande intrication du soi et du monde qui l'entoure.⁹¹ Nous avons donc poussé plus à fond cette question du lien qui nous unit à l'autre. Nous avons porté notre attention sur l'idée du support que peut offrir l'autre, le point de connexion servant de point de départ à une construction commune d'un monde possible. L'exemple que nous avons

⁹⁰ *Idem*, p.294.

⁹¹ Voir partie 2.2.1 La théorie des affects de Spinoza.

emprunté à Deleuze sur le système de reproduction du trèfle⁹² était éloquent sur cette combinaison des efforts afin de créer communautairement un nouveau monde possible. Le tout se trouve à être souvent plus grand que la somme des parties. Nous avons donc opéré un déplacement des sources de solidarité entre les individus du langage⁹³ vers cette joie qui résulte de la création commune. Les êtres forts qui sont devenus actifs permettent cette découverte commune de la joie de s'insérer activement dans la création collective. Leur force éthique, résultant de leur devenir actif, déborde et contamine leur environnement. Elle incite l'autre à se questionner : Et moi, est-ce que j'y tire quelque joie de cet effort, suis-je partie prenante à cette composition collective?

Nous sommes ensuite revenus sur la question de la cohabitation des modes de pensée dans une perspective plus sociale. Nous avons tout d'abord constaté que l'autre pouvait servir de baromètre aux transformations de notre mode de pensée. Les connexions établies dans le passé nous informent sur nos anciennes manières d'être. La présence de l'autre nous a fait douter d'une transformation radicale de la pensée, la contagion risquant de nous faire retomber dans nos vieilles habitudes. Cette cohabitation pose cependant la possibilité d'une compréhension plus large avec l'autre, le partage d'expériences communes nous permettant d'établir un lien plus facilement avec l'autre. Nous avons donc dressé les bases d'un rapport à l'autre référentiel, baromètre si nous pouvons nous exprimer ainsi.

Dans un deuxième temps nous avons poursuivi notre enquête sur le rapport de la connaissance sur le rapport à l'autre. Les notions communes, construisant un rapport à l'universel sans avoir recours à l'abstraction, sont venues poser les bases de la connaissance adéquate. Elles s'efforcent de tracer les contours de la condition commune des êtres humains, à tout le moins la condition qui est accessible à tous par

⁹² Le bourdon devant servir d'intermédiaire dans le système reproducteur du trèfle (voir p.73-74).

⁹³ Comme chez Habermas.

la connaissance. Nous ne nous sommes pas arrêtés là. L'idée que le soi se résume à une condition universelle ne pouvait pas être cohérente avec l'expérience unique du soi que nous avons tenté de décrire. Nous avons constaté l'importance que le « nous » soit le résultat de l'addition du « je » et du « tu ». Cela signifie que tous deux comprennent cette partie active d'eux-mêmes et les combinent.

Nous terminé en explorant la condition singulière qui émane de la connaissance du troisième genre chez Spinoza. Nous avons mis en lumière cette condition commune de pouvoir être soi-même. De cette condition commune et de son acceptation découle une attitude tolérante face à l'autre, la tolérance apparaissant comme une structure quasi ontologique du soi dans le troisième genre de connaissance. De cette condition commune de pouvoir être soi-même nous nous sommes posés la question plus pratique *comment enseigner les vertus?* À l'examen nous avons conclu que c'est en respectant cette condition commune que nous enseignions les vertus et que de cet enseignement découlait de l'amitié voir de la fraternité.

C'est en fait une profonde transformation du concept de pouvoir qui semble surgir de ce troisième et dernier chapitre. Le réel pouvoir, celui qui unit les êtres humains dans la solidarité, qui crée les conditions d'un vivre ensemble riche, se pose sur une égalité d'exercice de soi. Enseigner les vertus en renforçant l'autre ne diminue en rien sa force, cela lui permet de s'exprimer autrement. Nous n'avons plus ou à jouer au tyran, au professeur ni au psychiatre avec l'autre mais nous avons plutôt à partager la joie de la découverte, la joie du devenir, la joie de la confiance en soi.

Conclusion :

Notre question de recherche :

Reprenons maintenant notre hypothèse de recherche afin de voir comment nous avons pu y répondre. Nous avons tenté de vérifier si à travers le travail identitaire ou autour de la question de l'identité nous pouvions retrouver une volonté de *vivre ensemble*. Nous avons découvert que non seulement il y avait une volonté de *vivre ensemble* mais que cette volonté se présentait plutôt comme une nécessité. La possibilité de travailler sur *soi* et d'étendre notre connaissance dépend de la rencontre avec l'autre. La rencontre de l'autre offre une possibilité de retour sur *soi*, la possibilité de comparer l'expérience commune et surtout un point d'appui pour l'exploration de *soi*. Nous avons amplement démontré dans nos chapitres suivants la grande interconnexion entre notre identité, le travail sur elle et le rapport à l'autre.

La manière dont nous avons envisagé l'impulsion vers le travail identitaire demeure cependant la clé de voûte de cet essai. C'est le rapport entre la joie, le désir et la jouissance de notre expérience qui explique cette nécessité du *vivre ensemble*. La joie, quand elle s'explique par notre puissance, par une jouissance de *soi*, doit se partager. Aucune joie ne reste une joie si elle est étouffée et si elle demeure engagée dans le cul-de-sac de la pratique de *soi*. Les implications de ce partage pour les relations à l'autre sont énormes. Nous nous sentons bien avec des personnes joyeuses peu importe si elles nous ressemblent ou pas. La joie est le ciment du social, nous disons ciment parce qu'effectivement le lien créé par la joie est beaucoup plus fort parce que les individus y ont investi une partie d'eux-mêmes. Nous nous dissociions en ce sens de la conception que Michel Maffesoli se fait de l'identité et de

l'identification⁹⁴. Ce ne sont pas toutes les émotions qui créent des liens et le fait de se dessaisir de soi dans un tout laisse les groupes créés de cette manière sans réelle force. Parce que, comme les milieux et comme l'identité, les liens doivent être créés, ils nécessitent une force qui ne peut venir d'ailleurs que des personnes qui constituent ce groupe. L'hédonisme et la multiplicité souvent associés à la post-modernité se révèlent insuffisants pour expliquer le processus complexe de la création de milieux. Seule la joie, à notre sens, crée un lien, seul le fait de nous être reconnus et d'avoir servi à l'autre ou de nous être servis de l'autre pour notre processus identitaire créent des liens. Elle nécessite que le soi puisse investir un peu de lui-même dans le processus pour que ce processus de création des liens acquière une certaine consistance et ne demeure pas en proie à des effondrements aussi soudains qu'incontournables.

Donc, si nous en revenons à notre titre *Identité et démocratie; essai sur les possibilités du vivre ensemble*, que pouvons-nous conclure sur le chemin parcouru? Le problème auquel nous avons fait face était celui du saut entre le travail identitaire et l'implication dans le social. La façon d'envisager la question était très importante parce que le souci que nous avions était d'examiner le processus de formation de l'identité pour voir s'il se résumait en un travail monologique de l'individu sur lui-même. La question de savoir si l'individu aurait pu déborder le cadre de sa simple identité pour venir influencer l'univers social nous aurait alors semblé insoluble. Ce n'aurait été que par principe que l'individu aurait pris part à la société, la distinction claire et nette entre public et privé aurait fait du travail le plus fondamental de l'être humain un travail relevant du strict domaine du privé. Nous voulons rappeler le superbe entretien entre Alexandre Kojève et Léo Strauss⁹⁵ sur la possibilité et la nécessité que le philosophe puisse prendre part au politique. Nous voulions éviter de

⁹⁴ Dans *Aux creux des apparences*, Maffesoli décrit le processus d'identification comme répondant à un désir de viscosité que les individus comblent en se fondant, à travers de fortes expériences émotionnelles, dans des groupes qu'il nomme tribus.

⁹⁵ STRAUSS, Léo, *De la tyrannie*, Paris, Gallimard, 1997.

faire de ce passage, celui du philosophe vers le politique, une question de principe et nous assurer qu'elle relève plutôt de la nécessité. Cela fut possible seulement grâce à l'ouverture créée par des penseurs comme Foucault qui ont su élargir la conception de l'implication politique des simples sphères de la gouverne vers l'ensemble des rapports sociaux.

Récapitulation de nos trois chapitres :

Nous avons fait un long parcours à travers les processus qui président à la formation de l'identité. C'est maintenant clair pour nous, l'identité n'est pas donnée mais doit être conquise. Le problème qui nous occupait au début de notre travail est beaucoup moins problématique maintenant que nous envisageons l'identité différemment. La difficulté que nous posaient les schémas de pensée issus du courant de la post-modernité a été contournée, non pas pour éviter les questions qu'il pose mais pour réaligner la discussion vers ce qui est véritablement l'enjeu politique de cette « condition » post-moderne. La multiplicité des formes d'identité n'ouvre pas nécessairement sur des conflits maintenant que nous envisageons l'identité comme quelque chose en devenir.

Cette condition post-moderne a été décrite par Jean-François Lyotard⁹⁶ comme celle de la fin des méta-récits. La fin des grandes idéologies a laissé les sociétés sans référence sur laquelle elles auraient pu s'articuler. Cela a eu pour effet de laisser dans le désarroi ceux pour qui le politique devait jouer un rôle de rassembleur. Nous avons d'ailleurs insisté sur le fait que la seule manière de repenser le politique c'était par la base, par les individus plutôt que par les institutions ou par une quelconque superstructure. Nous posons la question de la possibilité du *vivre ensemble* parce que rien, en effet, ne laissait croire qu'il serait possible de cohabiter

⁹⁶ LYOTARD, Jean-François, *La condition postmoderne : rapport sur le savoir*, Édition minuit, 1979,

dans une société aussi éclatée que ces sociétés dites post-modernes. Le problème que posait Weber déjà au début du siècle dernier demeurait : Le polythéisme des valeurs implique-t-il une fracture au sein du social, fracture qui nous contraint à penser le politique comme grand réconciliateur de la société?

Comme c'est le cas chez Habermas⁹⁷, nous avons cru qu'en repensant la manière dont le processus de subjectivation des individus prenait place nous pourrions résoudre le problème que pose ce polythéisme des valeurs. Tout le projet de la modernité reposait sur cet espoir de voir émerger des individus, des êtres autonomes et, au final, de bons citoyens. Nous nous sommes donc demandés de quelle manière était construite l'identité des individus afin d'en voir les conséquences sur leur rapport à l'autre et sur leur rapport au monde. Cependant, nous n'avons pas pris la voie habermassienne. La construction de l'identité intersubjective que propose Habermas est très intéressante, le processus rationnel qui y préside ne nous a cependant pas convaincus. L'agir communicationnel reste un concept intéressant mais, pour nous, le rationalisme post métaphysique que tente de décrire Habermas repose sur un *a priori* que nous ne partageons pas. Le processus de construction identitaire intersubjectif déborde le cadre du rationalisme et c'est ce qui, selon nous, permet aux individus de persévérer dans leur découverte de l'identité. D'ailleurs les conséquences politiques tirées de la pensée habermassienne demeurent soumises à un idéalisme de principe. Le patriotisme constitutionnel semble très lent à se développer si on en croit les résultats des référendums sur la constitution européenne de quelques pays de l'Europe. L'espoir de voir les mouvements politiques issus du nationalisme se transformer en patriotisme constitutionnel semble relever de l'utopie.⁹⁸

⁹⁷ Voir l'ouvrage très intéressant de Yves Sintomer, *La démocratie impossible? Politique et modernité chez Weber et Habermas*.

⁹⁸ Nous renvoyons à l'analyse de Guillaume Dufour sur l'insuffisance du patriotisme constitutionnel pour canaliser les mouvements nationalistes notamment le nationalisme québécois dans son ouvrage *Le Patriotisme constitutionnel et nationalisme Sur Jürgen Habermas* parut chez Liber en 2001.

C'est grâce à la pensée spinoziste que nous sommes remonté jusqu'aux sources de ce processus de formation de l'identité. Nous n'avions pas espoir d'y découvrir *la* source mais plutôt d'en explorer les courants. Nous nous sommes aperçus que la conception spinoziste de l'homme impliquait nécessairement un rapport décentré au monde. Décentré parce qu'il impliquait d'emblée un double rapport au monde qui invitait l'homme à jeter un regard sur lui-même et sur sa qualité de récepteur. Le processus menant à la connaissance devait nous informer sur les causes de l'affection. Or la cause est double, l'objet et le mode de pensée de celui qui est affecté. Si nous avons une identité en devenir, si nous sommes un désir ou une force, il faut pouvoir profiter de cette force, de ce mouvement identitaire. La connaissance chez Spinoza est, comme nous l'avons vue, liée à la joie ou la tristesse qu'accompagne la transformation du mode de pensée. La liberté est conquise à travers ce rapport presque amoureux envers soi-même, seul rapport pouvant nous apporter de la joie.

Nous nous sommes appliqués au cours du premier chapitre à mettre en évidence le changement de perspective qu'entraînait une vision éthique du monde. L'essentiel de cette transformation était de permettre d'envisager la question de la transformation identitaire sans pour autant sous-entendre que, de cette transformation, découlait un changement qualitatif. Une transformation qualitative voudrait dire que l'une ou l'autre des formes d'expression que prend l'identité de l'individu est moins parfaite que l'autre, cela aurait été une erreur selon nous. Tant au niveau personnel qu'au niveau social, la vision éthique du monde part d'un postulat qui nous apparaît fondamental. Moi et les autres nous sommes tous aussi parfaits que nous pouvons l'être par rapport aux affections qui se manifestent chez nous. Cela ne veut pas dire que notre mode de pensée est adéquat. Nous voulons seulement affirmer toute la positivité de l'expression de *soi*, pure création avec comme point de départ un certain mode de pensée. C'est pour cette raison que nous avons abordé les questions de l'univocité, du devenir, de l'authenticité, du statut de l'utile et de celui de la joie dans

notre premier chapitre. Nous voulions établir ce changement de perspective permettant d'envisager la positivité de l'expression de l'identité à tout moment. Nous voulions éviter de devoir nous placer comme étant étrangers à nous-mêmes pour mener un processus de travail identitaire. La positivité de l'expression permet de traiter de la question de l'identité par le milieu, littéralement, sans avoir à remonter à un *a priori* quelconque. L'idée est de permettre de découvrir la force derrière l'expression, l'impulsion ou le désir qui manifeste l'identité de l'individu.

Tout au long de notre deuxième chapitre un souci similaire nous a occupés. Le parcours fut différent, quelques questions devant être éclairées. Nous avons établi la différence entre le *souci de soi* chez les Anciens et ce que nous avons entendu par *souci de soi*. Il est apparu que le *souci de soi* n'était pas seulement une pratique mais aussi un moment essentiel du travail identitaire. C'était le moment par excellence du processus de décentrement de l'individu, processus qui permet un retour sur ce que l'on est. Nous avons pris au sérieux ce moment de distance par rapport à soi-même de telle sorte que nous avons voulu voir les conséquences d'une telle distance. Nous avons découvert qu'une brèche s'ouvrait quand une distance s'installait face à *soi* et face à l'autre, les relations devenaient soudainement ouvertes à des ruptures et au possible désengagement des individus. Cette possibilité de remettre en question les relations que nous établissons permet d'investir dans des niveaux de connexions qui conviennent mieux. Nous nous investissons au fur et à mesure que nous acquérons de la force les groupes ou les personnes qui nous conviennent vraiment. Mais pour que ce choix soit possible encore fallait-il être fort, devenir un agent capable de choix. Nous avons donc examiné la théorie des affects de Spinoza et sa notion de devenir actif. Nous avons découvert que notre potentiel à être affecté était toujours déjà rempli d'affections tristes et d'affections joyeuses. Ce pouvoir d'être affecté était toujours une expression de notre puissance. Pour pouvoir profiter de cette puissance, pour devenir actif, encore fallait-il nous débarrasser des affections tristes, celles-là mêmes qui nous rendent impuissants.

C'est à la fin de notre deuxième chapitre que nous avons examiné comment transformer ces affects, quel moyen utiliser pour que le processus identitaire, de manière indirecte, demeure un processus ouvrant sur le *vivre ensemble* dans une société démocratique. Nous avons désamorcé la situation jusqu'alors intenable pour l'entendement, celle de la cohabitation des modes de pensée. Or, cette cohabitation est le signe même de la transformation, transformation qui sera complétée lorsque l'individu aura abandonné un des deux modes de pensée contradictoires. C'est à ce niveau que se joue la question de l'autorité et du pouvoir. Nous avons démontré que la seule façon de traiter cette cohabitation était d'agir en elle comme un ami, non pas comme un maître redresseur de tort. Pour pouvoir se connaître ainsi que connaître l'autre il faut pouvoir s'en approcher. C'est pour cette raison que Deleuze dit de manière si belle que l'intimité pratique que nécessite la connaissance fait « de toute éducation quelque chose d'amoureux, mais aussi de mortel. »⁹⁹ Cette pratique englobe le tout de l'identité, l'individu doit incarner cette pratique et non seulement s'y adonner comme on s'adonne à un processus purement réflexif. La représentation ne peut affirmer ce genre de processus, elle ne peut affirmer ni le décentrement ni la divergence de la cohabitation. L'entendement veut représenter mais il doit le faire de manière convergente, avec du sens. Le processus de transformation identitaire déborde de ce cadre.

Notre troisième chapitre fut un chapitre strictement politique cependant impossible à justifier avant les deux autres. Il dépend entièrement du processus de transformation de l'identité mis en lumière dans les deux premiers chapitres. Ce phénomène d'incarnation de la pratique ouvre dans notre dernier chapitre sur la nature de la relation que nous entretenons avec les autres. Nous avons d'abord démontré la nécessité de l'autre dans l'exploration de *soi*. L'autre se présente ici

⁹⁹ DELEUZE, Gilles, *Différence et répétition*, p.35.

comme point d'appui, comme source de consistance à partir de laquelle nous explorons ces parties de nous-mêmes jusqu'alors inconnues. Le phénomène de *force éthique*, cette accumulation de joie venant du fait de jouir de *soi*, se trouve à la base de cette possibilité d'être une source de consistance pour les autres. Nous avons établi que cet échange se faisait sous un mode s'apparentant plus à la contagion qu'à la transmission. Nous n'apprenons rien des gens qui nous disent « faites comme moi », nous apprenons des gens qui nous disent « faites avec moi ». C'est cette différence que tente de traduire notre notion de contagion, phénomène subtil lié à l'incarnation d'une pratique éthique et d'un travail identitaire. Nous avons terminé ce chapitre en abordant les genres de connaissance et comment enseigner les vertus. Nous avons vu que pour s'établir la connaissance de *soi* devait procéder par comparaison. Les notions communes nous faisaient découvrir la communauté de l'expérience humaine avec une équation du genre l'autre = moi. Le troisième genre de connaissance de Spinoza nous ouvrait sur la nécessité d'affirmer notre singularité, de jouir de notre position unique. Ce troisième genre de connaissance se présente cependant comme un passage puisqu'il ne perd pas de vue les notions communes sur lesquelles il prend appui. La singularité pour s'affirmer dans son unicité doit pouvoir s'appuyer sur le milieu dans lequel elle évolue. Sans la confiance et le support du milieu, l'apparition de la force éthique et toutes les étapes préliminaires semblent reposer sur l'espoir d'un miracle. L'importance du milieu et l'importance du support de l'autre ont été démontrées dans la manière d'enseigner les vertus. Toute l'attitude de l'enseignement des vertus garde ce souci de renforcer le milieu, renforcer les individus. La joie qui provient de cette jouissance de *soi* doit être partagée et, pour une plus grande joie, elle doit être partagée avec des êtres forts. Voilà pourquoi nous avons établi que le travail identitaire était un travail politique parce qu'il implique un travail à plus grande échelle, un travail sur le milieu. Qu'il se fasse sous le mode classique de l'enseignement ou sous un mode plus subtil, mais néanmoins réel, comme celui de la contagion, le travail identitaire est un travail qui déborde le cadre de travail sur *soi*. C'est donc un travail politique à petite échelle, un travail par la base.

La question du travail sur *soi* et de l'identité ne sera jamais un domaine où l'implication des individus aura la même intensité. Cependant nous avons présenté ce travail de manière assez large pour que presque toutes les décisions des individus puissent entrer dans notre cadre d'analyse. Aussitôt qu'un individu choisit et prend une décision de manière à ce que les circonstances lui soient le plus utiles possible, il s'établit la possibilité d'un retour vers son identité, vers un possible travail identitaire. Le défi est de faire en sorte que ces choix favorisent l'émergence d'êtres forts habités par la joie et donc portés vers le *vivre ensemble*. Nous avons établi les présupposés pour que puisse prendre forme un tel travail et ce sont ceux que nous avons décrits tout au cours de nos trois chapitres. La question de savoir si véritablement ce travail prendra effectivement place est plus délicat. Dans une certaine mesure nous avons répondu indirectement à la question en affirmant que l'incarnation d'un tel travail avait des effets contagieux. C'est cependant une responsabilité commune que nous devons tous développer pour faire en sorte qu'enseigner les vertus demeure sous le mode du « faites avec moi » plutôt que du « faites comme moi ». La crispation du sujet autour de l'autorité fait en sorte que celui-ci se ferme à la possibilité d'éprouver de la joie et surtout de la partager. « Faites comme moi » sous-entend cette autorité et démontre selon nous une incapacité à faire de l'expérience qui est celle de l'identité, une expérience ouverte qui s'intéresse plus à un pouvoir d'incarnation de formes identitaires qu'à une forme identitaire exerçant un pouvoir. La liberté se retrouve dans cet espace de création et appelle une nouvelle pratique du pouvoir. La joie de vivre, la liberté et la joie de nous créer nous-mêmes avec la participation des autres sont les seules joies nous permettant de vivre cette condition particulière qui est celle de l'Homme, celle d'un être possédant un pouvoir de rayonner incroyable mais toujours déjà voué à s'éteindre.

BIBLIOGRAPHIE

ALQUIÉ, Ferdinand, *Le rationalisme de Spinoza*, Épiméthée, PUF, 1991, 365p.

BAJOIT, Guy et Emmanuel BELIN, *Contributions à une sociologie du sujet*, L'Harmattan, 1997, 335p.

BRIÈRE, Marc, *Pour sortir de l'impasse, Un Québec républicain!*, Édition Varia, 2002, 245p.

BONNY, Yves, *Claude Lefort sur les droits de l'homme; débat entre Yves Bonny et Gilles Gagné*, société, no 4, hiver 1989.

CAMUS, Albert, *L'homme révolté*, Gallimard, 1951, 382p.

CRESSON, André, et René, SERREAU, *Hegel sa vie, son œuvre*, Presses universitaires de France, Paris, 1963, 152p.

CUSSET, Yves, *L'espoir de la discussion*, Édition Michalon, 2001, 122p.

DELEUZE, Gilles, *Capitalisme et schizophrénie*, T. 1 et 2, Édition de minuit, Paris, 645p.

DELEUZE, Gilles, *Différence et répétition*, PUF, 1968, 409p.

DELEUZE, Gilles, *Qu'est-ce que la philosophie*, collection critique, Édition critique, Paris, 1991, 206p.

DELEUZE, Gilles, *Spinoza philosophie pratique*, Édition de minuit, Paris, 1981, 175p.

DELEUZE, Gilles, *Spinoza et le problème de l'expression*, Édition de minuit, Paris, 1968, 332p.

DUFOUR, Frédérick-Guillaume, *Patriotisme constitutionnel et nationalisme Sur Jürgen Habermas*, Liber, 2001, 230p.

FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits t.2*, Quarto Gallimard, 1736p.

GAGNON, Bernard, *La philosophie morale et politique de Charles Taylor*, coll. Mercure du Nord, Les presses de l'Université Laval, 2002, 303p.

GUILLEBAUD, Jean-Claude, *Le goût de l'avenir*, Seuil, 2003, 359p.

HABERMAS, Jürgen, *Théorie et pratique*, T.2. Paris, Payot, 1975, 310p.

HABERMAS, Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel tome 1*, Fayard, 1987, 448p.

HABERMAS, Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel tome 2*, Fayard, 1987, 480p.

HABERMAS, Jürgen, *Droit et démocratie*, Gallimard, 1997, 551p.

HABERMAS, Jürgen, *Après l'État Nation*, Fayard, 2000, 149p.

HEGEL, *La phénoménologie de l'Esprit*, Paris, Aubier, 1991.

HEIDEGGER, Martin, *Être et temps*, traduit par Emmanuel Martineau, Authentica, 1985.

HOTTOIS, Gilbert, *De la Renaissance à la Postmodernité*, De Boeck & Larcier, 1997, 491p.

HUSSERL, Edmond, *La tâche actuelle de la philosophie*, revue de métaphysique et de morale, no 3, 1993.

JAQUET, Chantal (sous la dir.), *Fortitude et servitude, lectures de l'éthique IV de Spinoza*, Éditions KIMÉ, 2003, 187p.

KREMER-MARIETTI, Angèle, *Michel Foucault archéologie et généalogie*, Librairie générale française, 1985, 285p.

LAFOREST, Guy et Philippe De LARA, *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*. Cerf, Presse de l'Université Laval, 1998, 372p.

LYOTARD, Jean-François, *La condition postmoderne : rapport sur le savoir*, Édition minuit, 1979, 109p.

MAFFESOLI, Michel, *La transfiguration du politique : la tribalisation du monde*, Grasset, 1992, 307p.

MARX et ENGELS, *Manifeste du parti communiste*, Classique de poche, Librairie générale française, 1973, 155p.

MOREAU, Joseph, *Spinoza et le spinozisme*, PUF, 1971, 126p.

NIETZSCHE, Friedrich, *Aurore*, folio essais, Gallimard, 1979.

NIETZSCHE, Friedrich, *Le gai savoir*, folio essais, Gallimard, 1982, 384p.

NIETZSCHE, Friedrich, *La généalogie de la morale*, folio essais, Gallimard, 1971, 212p.

NIETZSCHE, Friedrich, *Par-delà bien et mal*, folio essais, Gallimard, 2000, 385p.

NIETZSCHE, Friedrich, *Seconde considération intempestive*, Flammarion, 1998, 187p.

PELABAY, Janie, *Charles Taylor, penseur de la pluralité*, coll. Mercure du Nord, Presse de l'Université Laval, 2001, 424p.

STRAUSS, Léo, *De la tyrannie*, Paris, Gallimard, 1997.

SEYMOUR, Michel, *La nation en question*, l'Hexagone, 1999, 206p.

SINTOMER, Yves, *La démocratie impossible? Politique et modernité chez Weber et Habermas*, La Découverte, 1999, 403p.

SPINOZA, *L'éthique*, Flammarion, Paris, 1965, 378p.

TAYLOR, Charles, *Les sources du moi : La formation de l'identité moderne*, Boréal, 1998, 712p.

TAYLOR, Charles, *Le malaise de la modernité*, Paris, Éditions du Cerf, 2002,

TOURAINÉ, Alain, *Comment sortir du libéralisme?*, Paris, Librairie générale française, 2001, 191p.

VENNE, Michel, *Penser la nation québécoise...*, Québec/Amérique, Montréal, 2000, 308p.

VIBER, Stéphane, *Perspective critique sur les concepts <<postmodernes>> d'identité et de métissage*, Société, no 23, automne 2003.

WEBER, Max, *Le savant et le politique*, Christian Bourgois éditeur, 1959, 184p.

ZOURABICHVILI, François, *La philosophie de Deleuze*, PUF, 2004, 337p.